HOMMAGES
À
MAARTEN J. VERMASEREN

VOLUME III

ÉDITION SPÉCIALE DES

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉE PAR MARGREET B. DE BOER ET T. A. EDRIDGE

TOME SOIXANTE-HUITIÈME

HOMMAGES
À
MAARTEN J. VERMASEREN

VOLUME III

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

HOMMAGES
À
MAARTEN J. VERMASEREN

Recueil d'études offert par les auteurs de la Série
Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain
à Maarten J. Vermaseren
à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978
édité par Margreet B. de Boer et T. A. Edridge

VOLUME III

Avec planches CXCIX - CCLXXV

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

ISBN 90 04 05668 8
90 04 05672 6

Copyright 1978 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Liste des principales abréviations VII

Michal PIETRZYKOWSKI, Sarapis - Agathos Daimon 959
D. M. PIPPIDI, En marge d'un document mithriaque de Scythie Mineure 967
Alexandru POPA et Ion BERCIU, Le culte de I.O.M. Cimistenus en Dacie romaine 974
Giuliana RICCIONI, Il tondo apollineo dell'Arco di Augusto e il culto di Apollo ad Ariminum 979
Günter RISTOW, Zum Kosmokrator im Zodiacus, ein Bildvergleich 985
Alessandro ROCCATI, Nuove epigrafi greche e latine da File 988
Sencer ŞAHIN, Griechische Epigramme aus dem südlichen Propontisgebiet 997
Fulvio DE SALVIA, Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio nel contesto culturale greco-arcaico di Pithekoussai (Ischia) 1003
G. SANDERS, Les galles et le gallat devant l'opinion chrétienne. La position de Tertullien 1062
Silviu SANIE, *Devs aeternvs* et *theos hypsistos* en Dacie romaine 1092
Franz Ferdinand SCHWARZ, Herrschaftslöwe und Kriegselefant. Literaturvergleichende Beobachtungen zu Pompeius Trogus 1116
Elmar SCHWERTHEIM, Hadad und Apollon 1143
Giulia SFAMENI GASPARRO, Connotazioni metroache di Demetra nel Coro dell'«Elena» (vv. 1301-1365) 1148
Brigitte SOYEZ, De l'apparition d'une crue à la saison des Adonies 1188
Michael P. SPEIDEL, A Dedication to Iuppiter Dolichenus and the Sun God 1194
Giancarlo SUSINI, I culti orientali nella Cispadana. Fonti e materiali 1199

Margarita TATSCHEVA-HITOVA, Wesenszüge des Sabazioskultes in Moesia Inferior und Thracia 1217
V. TRAN TAM TINH, De nouveau Isis lactans (Supplément I) 1231
D. TUDOR, Deux dieux thraco-phrygiens à Drobeta . . . 1269
Robert TURCAN, L'aigle du *pileus* 1281
Velizar VELKOV, Zum Kult der ägyptischen Gottheiten in Mesambria Pontica (2.-1. Jh.) 1293
Ladislav VIDMAN, Zu einem Isisdenkmal aus Salonae . . . 1296
Jörg WAGNER, Eine Votivhand für Iupiter Dolichenus und Iuno Dolichena aus Comana Cappadociae 1300
Helmut WALDMANN, Ein Archimystes in Sagalassos 1309
V. WESSETZKY, Ein Beitrag zur Geschichte der ägyptischen Kulte in Brigetio 1316
R. E. WITT, Isis and Mithras on Andros. Some Considerations 1320
J. WYTZES, Libanius et les lois 1334
Ljubica ZOTOVIĆ, Les éléments orientaux dans le culte des cavaliers danubiens et quelques nouveaux aspects de ce culte 1351

Liste des planches 1379

Planches CXCIX-CCLXXV

LISTE DES PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

AA	Archäologischer Anzeiger.
AAS	Les Annales Archéologiques de Syrie.
AbhBerlin	Abhandlungen der Deutschen (Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse.
AbhMainz	Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse.
ABSA	Annual of the British School at Athens.
ACMIT	Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice, secţia pentru Transilvania.
ActaArch	Acta Archaeologica.
ActaArchHung	Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae.
AD	'Αρχαιολογικὸν Δελτίον.
AE	L'Année Épigraphique.
AEA	Archivo Español de Arqueología.
AEMO	Archäologisch-Epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich.
AIPhOr	Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves.
AISC	Anuarul Institutului de Studii Clasice.
AJA	American Journal of Archaeology.
AM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung.
AMN	Acta Musei Napocensis.
Annales E.S.C.	Annales, Économies Sociétés Civilisations.
AntAfr	Antiquités Africaines.
AntCl	L'Antiquité Classique.
AnnIst	Annali dell' Istituto di corrispondenza Archeologica
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, herausgegeben von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase.
AOF	Archiv für Orientforschung.
APF	Archiv für Papyrusforschung.
Apulum	Apulum. Acta Musei Apulensis.
ArchCl	Archeologia Classica.
ArchErt	Archaeologiai Ertesitö.
ARDAC	Annual Report of the Director of the Department of Antiquities, Cyprus.

ARW	Archiv für Religionswissenschaft.
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.
ASAtene	Annuario della (Reale) Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente.
ATE	Az Alsófehérmegyei történelmi, régészeti és természettudomány társulat évkönyve, Alba Iulia (Annuaire de la Société d'histoire, d'archéologie et des sciences naturales du Département Alba Inférieure).
AttiTorino	Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino.
AZ	Archäologische Zeitung.

BAcBelge	Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres.
BABesch	Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving.
BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research.
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique.
BCR	Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma.
BCTH	Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
Bd'A	Bollettino d'Arte.
Belleten	Belleten Türk Tarih Kurumu.
BGU	*Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (Staatlichen) Museen zu Berlin - Griechische Urkunden*, Berlin 1895.
BIBulg	Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare.
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
BiOr	Bibliotheca Orientalis.
BJb	Bonner Jahrbücher.
BMC	*A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum.*
BMC Bronzes	H. B. Walters, *Catalogue of the Bronzes, Greek, Roman and Etruscan in the British Museum*, London 1899.
BMC Finger Rings	F. H. Marshall, *Catalogue of the Finger Rings, Greek, Etruscan, and Roman in the Department of Antiquities, British Museum*, London 1907.
BMC Gems	H. B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos, Greek, Etruscan, and Roman in the British Museum*, London 1926.
BMC Jewellery	F. H. Marshall, *Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan, and Roman in the British Museum*, London 1911.

BMC Sculpture	A. H. Smith, *A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum* I-III, London 1892-1904.
BMC Vases	*Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum.*
BMQ	The British Museum Quarterly.
BMusHong	Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts.
Bonnet, *RÄRG*	H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlin 1952.
BSA	Annual of the British School at Athens.
BSAA	Bulletin de la Société (Royale) d'Archéologie d'Alexandrie.
BSBulg	Bulletin de la Société Archéologique Bulgare.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.
BullEp	Bulletin Épigraphique.
BulMI	Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice.
CAH	The Cambridge Ancient History.
Car. I	Carinthia I.
CE	*Carmina latina epigraphica* I-III (*ed.* Fr. Bücheler), Lipsiae 1894-1926.
ChrEg	Chronique d'Égypte.
Chrest.	L. Mitteis - U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde,* Leipzig-Berlin 1912.
CIA	Corpus Inscriptionum Atticarum.
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIMRM	voir Vermaseren, *CIMRM.*
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CJ	The Classical Journal.
CP	Classical Philology.
CPR	*Corpus Papyrorum Raineri* I-II (*ed.* C. Wessely - J. Krall), Wien 1895.
CQ	The Classical Quarterly.
CR	The Classical Review.
CRAI	Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
CRPétersbourg	Compte-Rendu de la Commission Impériale Archéologique de St. Pétersbourg.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
CTh	Codex Theodosianus.
Cumont, *MMM*	Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I-II, Bruxelles 1896-1898.

DACL	F. Cabrol - H. Leclercq - H. Marrou, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* Paris 1907-1953.
DAFA	Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan.
DenkschrWien	Denkschriften der (Kaiserlichen) Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse.
DS	C. Daremberg - E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* Paris 1877-1919.
EAA	Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale.
EDR	Ephemeris Dacoromana.
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain.
EtCl	Les Études Classiques.
FA	Fasti Archaeologici.
FGrH	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker.*
FHG	C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum.*
FuB	Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin.
GazBA	Gazette des Beaux-Arts.
Helbig, *Führer*	W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom* I-IV, Tübingen 1963-1972^{4}.
HSCPh	Harvard Studies in Classical Philology.
HThR	Harvard Theological Review.
ИАИ	Известия на Българския Археологически Институт.
ИАК = *IAK*	Известия Археопогической Комиссии = Izvestiya Arkheologicheskoy komissii.
ИБИЛ	Известия на Българското Историческо Дружество.
ICUR	Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores.
IEJ	Israel Exploration Journal.
IG	Inscriptiones Graecae.
IIt	Inscriptiones Italiae.
IGB	G. Mihailov, *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae* I-IV, Serdica 1956-1966; vol. I, 1970^{2}.
IGLS	L. Jalabert - R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* I-V, Paris 1929-1959.

IGRR	R. Cagnat, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes* I-IV, Paris 1901-1927.
ILCV	E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres.*
ILLRP	A. Degrassi, *Inscriptiones latinae liberae rei publicae* I-II, Firenze 1957/63 et Göttingen 1958; vol. I, 1965².
ILN	The Illustrated London News.
ILS	H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae* I-III, Berlin 1892-1917.
ILTG	P. Wuilleumier, *Inscriptions latines des trois Gaules* (*France*), Paris 1963.
IOSPE	Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini.
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum.
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt.
JAsiat	Journal Asiatique.
JbBernHistMus	Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums.
JdI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts.
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology.
JHS	The Journal of Hellenic Studies.
JJP	Journal of Juristic Papyrology.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JRS	The Journal of Roman Studies.
JSAN	Journal of the Society for Ancient Numismatics.
LSJ	H. G. Liddell - R. Scott - H. Stuart Jones - R. McKenzie, *A Greek - English Lexicon.*
MAAR	Memoirs of the American Academy in Rome.
MAI	Mémoires présentés par divers Savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
MAL	Monumenti Antichi pubblicati per Cura della Accademia Nazionale dei Lincei.
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor.
MarbWPr	Marburger Winckelmann-Programm.
MCA	Materiale şi Cercetări Arheologice.
MdI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts.
MDIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo.

Med.Kon.Ned.Ak. Wet.,Lett.	Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde.
MedLeiden	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden.
MEFR	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome.
MemPont	Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Memorie.
MJBK	Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst.
MMABull	Metropolitan Museum of Art Bulletin.
MMM	voir Cumont, *MMM*.
MonPiot	Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires.
MusHelv	Museum Helveticum.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth.
Nachr.Göttingen	Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.
NB	F. Preisigke, *Namenbuch*, Heidelberg 1922.
NClio	La Nouvelle Clio.
Nilsson, *GGR*	M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* I-II, München 1955-1961^2; 1967-1974^3 (= Handbuch der Altertums-Wissenschaft V, 2).
NSc	Notizie degli Scavi di Antichità.
OGIS	W. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae* I-III, Leipzig 1903-1905 = Hildesheim 1960.
ÖJh	Jahreshefte des Oesterreichischen Archäologischen Instituts in Wien.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.
OpArch	Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom. Opuscula Archaeologica.
OpAth	Opuscula Atheniensia.
P.Amh.	B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Amherst Papyri* I-II, London 1900-1901.
PAR	Pro Austria Romana.
P.Lond.	*Greek Papyri in the British Museum* I-V (*ed.* F. G. Kenyon and H. I. Bell), London 1893-1917.
P.Oslo	*Papyri Osloenses* I-III (*ed.* S. Eitrem and L. Amundsen), Oslo 1925-1936.
P.Oxy	*The Oxyrhynchus Papyri* (*ed.* B. P. Grenfell, A. S. Hunt *et alii*), London 1898-1972.

PSI	*Pubblicazioni della Società Italiana per la Ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto, Papiri greci e latini* (*ed.* G. Vitelli, M. Norsae *et alii*), Firenze 1912 sq.
P.Strasb.	F. Preisigke, *Griechische Papyrus der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, Leipzig 1912-1920.
P.Teb.	*The Tebtunis Papyri* (*ed.* B. P. Grenfell, A. S. Hunt, J. G. Smyly *et alii*), London 1902-1938.
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
PWRE	A. Pauly - G. Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* Isq., Stuttgart 1893sq.
RA	Revue Archéologique.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum Isq., Stuttgart 1950sq.
RACentre	Revue Archéologique du Centre.
RAEst	Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est.
RAfr	Revue Africaine.
RB	Revue Biblique.
RBPhH	Revue Belge de Philologie et d'Histoire.
RDAC	Report of the Department of Antiquities Cyprus.
REA	Revue des Études Anciennes.
REG	Revue des Études Grecques.
REgypt	Revue d'Égyptologie.
Reinach, *Rép.Rel.*	S. Reinach, *Répertoire des Reliefs, grecs et romains* I-III, Paris 1909-1912.
Reinach, *Rép.Stat.*	S. Reinach, *Répertoire de la Statuaire, grecque et romaine* I-V, Paris 1897-1930.
REL	Revue des Études Latines.
RendIstLomb	Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Rendiconti.
RendLinc	Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti.
RendNapoli	Rendiconti della (Reale) Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli.
RendPont	Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti.
RES	Répertoire d'Épigraphie Sémitique.
RGVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
RH	Revue Historique.
RheinMus	Rheinisches Museum für Philologie.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions.
RM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung.

Roscher, *Myth.Lex.*	W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig 1884-1937.
RPh	Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes.
RScRel	Revue des Sciences Religieuses.
RSO	Rivista degli Studi Orientali.

CA = SA	Советская Археопогия = Sovetskaya arkheologiya.
SB	F. Preisigke *et alii, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten,* Strasbourg 1915sq.
SBMünchen	Sitzungsberichte der (K.) Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Phil.-hist. Klasse.
SCIV(A)	Studii şi Cercetări de Istorie Veche (şi Arheologie).
SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible.
SDHI	Studia et Documenta Historiae et Iuris.
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum.
SIG	W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* I-IV, Leipzig 1915-1924^{3}.
СГЭ = SGE	Сообщения Государственного Эрмитажа = Soobscheniya Gos. Ermitazha, Leningrad.
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse.
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica.
SOsl	Symbolae Osloenses.
StCl	Studii Clasice.
StCom	Studii şi Comunicări, Sibiu.
SteMat	Studi e Materiali di Storia delle Religioni.
StEtr	Studi Etruschi.
StRom	Studi Romani.
Stud.Pal.	*Studien zur Paläographie und Papyruskunde* I-XXIII (*ed.* C. Wessely), Leipzig 1901-1924.

TAM	*Tituli Asiae Minoris,* Vindobonae 1901sq.
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association.
ThLG	Thesaurus Linguae Graecae.
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae.

UPZ	*Urkunden der Ptolemäerzeit* (*ältere Funde*) I-II (*ed.* U. Wilcken), Berlin-Leipzig 1922-1957.

VAHD	Vjesnik za Arheologiju i Historiju Dalmatinsku.

ВДИ = *VDI*	**Вестник Древней Истории** = Vestnik Drevnej Istorii.
Vermaseren, *CIMRM*	M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* I-II, Hagae Comitis 1956-1960.
Vidman, *SIRIS*	L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (= *RGVV* 28), Berlin 1969.
VigChrist	Vigiliae Christianae.
WB	F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* I-III, Berlin 1926-1931 mit *Supplement* von E. Kiessling.
WSt	Wiener Studien.
YCS	Yale Classical Studies.
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

SARAPIS - AGATHOS DAIMON

MICHAL PIETRZYKOWSKI
(Warsaw)

Plate CXCIX

At the beginning of the Roman period, the most important deity in the Alexandrian pantheon was undoubtedly Sarapis. He was worshipped in the biggest and most important temple—the Great Sarapieion. Although syncretic elements were present in his cult from the very beginning, they grew dominant only in the Roman period, when Sarapis became an universal god, incorporating functions and attributes of Greek and Egyptian deities.

Among the documents of that time is an interesting series of representations showing a snake with the head of Sarapis. This important iconographic type is unanimously interpreted by scholars as Sarapis - Agathos Daimon. The identification is completely confirmed by monuments such as figurines, reliefs, and terracotta lamps, and above all Alexandrian coins which give this identification a quasi official character.

Agathos Daimon [1] was a sacred snake which, according to a popular Alexandrian legend, was killed during the work of founding the city.[2] In expiation Alexander the Great is said to have founded a temple for Agathos Daimon (its existence is a historical fact) and established an annual festival, celebrated together with the anniversary of the foundation of Alexandria on the 25th day of the month of Tybi.[3] On the other hand, we know from other sources that citizens of Alexandria kept in their houses sacred snakes called Agathoi Daimones.[4] In this way, Agathos Daimon became a custodial deity of the city and, at the same time, a patron of individual houses.

---

[1] Ganschinietz in *PWRE*, Supplementband III (1918), *coll.* 50ff., s.v.; R. Ganszyniec, *De Agathodaemone* (Warszawa 1919); O. Jakobsson, *Daimon och Agathos Daimon* (Lund, 1925), pp. 151-173; A. B. Cook, *Zeus*, II, 2 (Cambridge, 1925), pp. 1125-1129; W. W. Tarn, *The Hellenistic ruler-cult and the daemon*, in *JHS*, XLVIII (1928), pp. 210-219; C. E. Visser, *Götter und Kulte im Ptolemaeischen Alexandrien* (Amsterdam, 1938), pp. 5-8, 65-66; M. P. Nilsson, *GGR* II^2, pp. 213-218; Fr. Dunand, *Les représentations de l'Agathodémon; à propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie*, in *BIFAO*, 167 (1967), pp. 7-48; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972), I, pp. 209-211, II, pp. 356-360, notes 164-179.

[2] Ps.-Kallisthenes, I, p. 32, 5-7.

The list of monuments representing a snake with the head of Sarapis is not very long. Among the most typical examples I mention:

1. A relief showing the head of Sarapis on the body of a tightly coiled snake, beside the figure of a standing woman identified as Tyche of Alexandria (formerly in the Villa Massimo Negroni).[5]

2. A terracotta figurine representing a snake coiled in the lower part of its body, while the upper rears up vertically and ends in the god's head (formerly in the Collection Fouquet).[6] The typical way of joining the two elements of the figurine is worth mentioning: the head is sideways on to the body and emerges directly from it, while in the relief No. 1 it is attached to the snake's body as if to a neck.

3. A limestone relief representing an Osiris-headed Canopic jar flanked by two snakes. One has a torso of Isis in place of the head and holds a torch in a coil of its body. The other has a head of Sarapis (attached in the manner of No. 2) and similarly holds an ear of corn (Leiden, Rijksmuseum van Oudheden).[7]

4. A terracotta figurine found at Heracleopolis Magna (Ehnasya).[8]

5. A terracotta figurine with a head of Sarapis set vertically on

---

[3] Ps.-Kallisthenes, I, p. 32, 10-13; Ammianus Marcellinus, XXII, 11, 7; cf. Fraser, *op. cit.*, p. 356, n. 163.

[4] Ps.-Kallisthenes, I, p. 32, 10-13.

[5] F. Matz, F. von Duhn, *Antike Bildwerke in Rom mit Ausschluss der Grösseren Sammlungen* (Leipzig, 1881-1882), 144, no. 3764; W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten im königlichen Museum zu Berlin* (Berlin, 1914), p. 46, fig. 23; G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments* (= EPRO 36; Leiden, 1973), p. 128, no. 686, Pl. XIX.

[6] P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la Collection Fouquet* (Paris, 1921), pp. 74-75, Pl. XLVIII; Dunand, *op. cit.*, p. 39, no. 3, fig. 11; Kater-Sibbes, *op. cit.*, p. 18, no. 100.

[7] Kater-Sibbes, *op. cit.*, p. 19, no. 105; W. Hornbostel, *Sarapis* (= EPRO 32; Leiden, 1973), p. 298, n. 1, Abb. 310.

[8] W. M. Flinders Petrie, *Roman Ehnasya* (London, 1904-1905), no. 19, Pl. XLVI; Kater-Sibbes, *op. cit.*, p. 18, no. 97.

a schematically carved snake coil (Alexandria, Graeco-Roman Museum).[9]

6. Neck of an amphora with grotesque heads of Isis and Sarapis on snakes' bodies, flanking the standing Horus (?) (Frankfurt, Städtische Galerie, Liebighaus, from Egypt).[10]

7a and 7b. Two terracotta lamps representing Harpokrates between two snakes with heads of Sarapis and Isis (Cairo, Egyptian Museum; [11] Alexandria, Graeco-Roman Museum).[12]

8. Images on Alexandrian coins [13] (the earliest one from the reign of Hadrian, 133/134 A.D.).

9. A magic gem (Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles, Paris).[14]

10. A part of a terracotta figurine found by the Polish Archaeological Mission at Kom el-Dikka in Alexandria. Only the head is preserved. The features are identical with those of the figurine No. 2. A small attachment remaining at one side of the head can only be interpreted as part of a snake's body not preserved [15] (Pl. CXCIX).

All this evidence points to the conclusion that the iconographic type of Sarapis - Agathos Daimon, repeated with no more than small changes in most of the monuments I have listed, was formed during the Roman period. In these representations the Sarapis head itself belongs to the so-called canonical type, with hair curled on the forehead. As set on the snake's body it is usually shown facing front. The lower part of the snake is usually coiled, while the upper part rears up with the head set sideways on. The identification of the type as Sarapis - Agathos Daimon is confirmed by the inscription on one of the two lamps (No. 7b).

---

[9] Inv. no. 22971; E. Breccia, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine*, II, 2 (Bergamo, 1934), 33, no. 160, Pl. XLIII, 212; Kater-Sibbes, *op. cit.*, p. 31, no. 174.

[10] Dunand, *op. cit.*, p. 16; Kater-Sibbes, *op. cit.*, p. 20, no. 109.

[11] Inv. no. 26422; Dunand, *op. cit.*, p. 24, fig. 8; Kater-Sibbes, *op. cit.*, p. 5, no. 21.

[12] Breccia, *Monuments*, I, p. 75, Pl. XXXIX, 8; Dunand, *op. cit.*, p. 42; Kater-Sibbes, *op. cit.*, p. 5, no. 20.

[13] List of representations on coins see: Dunand, *op. cit.*, pp. 26-30; cf. Hornbostel, *op. cit.*, pp. 297-298.

[14] A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964), no. 403.

[15] Inv. no., Polish Excavations at Kom el-Dikka, 1565/70, H. 0.044, W. 0.02. Unpublished, quoted here with the permission of Professor Kazimierz Michałowski, Director of the Polish Centre of Mediterranean Archaeology in Cairo, to whom my thanks are due also for many valuable suggestions and help in my work on the present paper.

As we have seen, the snake with Sarapis head often appears in company with another snake, with the head or bust of Isis. Sometimes, Sarapis and Isis in snake guise are accompanied by a third deity, Harpocrates, making up the triad of the most important gods of Alexandria. Occasionally, Sarapis - Agathos Daimon may appear in company with Tyche of Alexandria or an Osiris-headed Canopic jar.

Representations of Sarapis - Agathos Daimon are often accompanied by such attributes as ears of corn, poppyheads, club, and caduceus. Sometimes the Sarapis snake is shown on a galloping horse.

A discussion of the reasons for the creation of this syncretic deity and the time and circumstances in which it took place has been going on for many years. Some of the problems have already been cleared up, but there is still no agreement on many fundamental questions.

There is still nothing to tell us with any certainty whether Agathos Daimon was of Greek or Egyptian origin. One thing, however, is sure. He was already a divine figure in the Hellenistic period, as patron and symbol of Alexandria. It is confirmed by the "Potter's Oracle", an interesting example of Egyptian folk literature, known to us in Greek translation.[16] This text, anti-Greek in tendency, says that after the predicted fall of Alexandria Agathos Daimon will move to Memphis, the former capital of Egypt. The respect for the sacred snake of Alexandria shown by the Egyptian author of the prophecy proves that its cult was either of Egyptian origin or had been adopted by the Egyptians. This is also confirmed by the identification of Agathos Daimon with Psais, the Egyptian snake-god who personified fertility and good luck.[17]

It is difficult to establish the moment when Agathos Daimon became associated with the Egyptian goddess Thermuthis (Renenutet), also represented in the form of a snake. In the Roman period, images of Agathos Daimon as a pschent-crowned snake, and of Thermuthis as a snake wearing the crown of Isis were very popular and often reproduced on reliefs, in terracotta figurines, and on coins. Considering this evidence, Fr. Dunand gave it as her view that the Agathos Daimon and Thermuthis pair became associated relatively early with the two most important Alexandrian deities, Sarapis and Isis. Analysing the symbolic meaning of sacred snakes, Fr. Dunand established the three basic themes personified by Sarapis - Agathos Daimon and Isis-Thermuthis as follows: [18]

---

[16] *P.Oxy.*, 2332, l. 51ff.; cf. Fraser, *op. cit.*, II, pp. 357-358, n. 167.

[17] Bonnet, *RÄRG*, s.v. *Schai*, pp. 671-674.

1. Concern for the prosperity of Egypt, depending on the fertility of its fields, as expressed by ears of corn, poppy heads, or vessels with Nile waters;
2. an eschatological aspect emphasized by symbols connected with the after-life, such as the torch and caduceus;
3. an idea of kingship, confirmed by the double crown worn by Agathos Daimon and by literary sources, which say he had been one of the earliest mythical kings of Egypt.

Fr. Dunand concluded that the pair of sacred snakes played the role of beneficent spirits assuring prosperity in life and after death.

Another possible explanation why Sarapis was identified with Agathos Daimon is presented by P. M. Fraser.[19] For him the function common to both gods was fundamentally that of tutelary deities of Alexandria. Agathos Daimon filled this role almost from the beginning of the city's existence, while in the Roman period Sarapis became "almost the tutelary deity of Alexandria".[20] This coincidence could have been the reason for a certain competition between the two gods, which resulted in Sarapis becoming the patron of Alexandria "in harness at times . . . and even physically fused" [21] with Agathos Daimon. However, P. M. Fraser is very sceptical about the attribution of chthonic or eschatological aspects to Agathos Daimon.[22]

---

[18] Dunand, *op. cit.*, passim.

[19] Fraser, *op. cit.*, I, pp. 116, 209-210, 248, 804.

[20] *Ibid.*, I, p. 248.

[21] *Ibid.*, I, p. 804.

[22] *Ibid.*, II, p. 357, n. 164.

It seems to me that the two points of view do not necessarily exclude one another. Let us start with Sarapis as the tutelary god of Alexandria. As P. M. Fraser [23] has proved, this aspect did not exist in the Hellenistic period, when the worship of Sarapis was a sign of loyalty to the reigning Lagid dynasty rather than evidence of sincere religious feelings. The situation changed completely in Roman times. First of all, the Great Sarapieion became one of the important centres of city life, in some sense compensating for the lack of a royal court there. Moreover, after three centuries the cult was no longer new. It had had time to establish its own traditions. We may recall the numerous versions of the cult's origin given by Greek and Latin writers of the turn of the first to second centuries A.D. In this period, Sarapis was the unquestioned lord of the city and took over the functions and the attributes of other deities, being also highly revered outside Egypt. All this happened during the first century of Roman rule. The part played by Sarapis in Alexander's city is confirmed by a description of the visit paid there by the Emperor Vespasian,[24] and by a characteristic passage of the Acta Alexandrinorum referring to the reign of Trajan.[25] The Alexandrian envoys took with them to Rome a bust of Sarapis, as the most important of their native gods. In the Emperor's presence a miracle was said to have happened: "Sweat suddenly broke out on the bust of Sarapis which the envoys carried, and Trajan marvelled".

There is no doubt that Sarapis was considered by the Alexandrians as their protector, and this is confirmed also by the cult epithets given him,[26] and by the relief of Sarapis - Agathos Daimon in the company of Tyche of Alexandria (our No. 1). Additionally, on an Alexandrian coin of 113/114 A.D., Sarapis is shown in company with a personification of that city,[27] and on a coin of 164/165

---

[23] P. M. Fraser, *Two studies on the cult of Sarapis in the Hellenistic world*, in *OpAth*, 3 (1960), 1-55.

[24] Suetonius, *Vesp.*, 6-7; Tacitus, *Hist.*, IV, 81-82; cf. Hornbostel, *op. cit.*, pp. 371-374, esp. p. 371, n. 3.

[25] *Acta Alexandrinorum*, ed. H. Musurillo (Leipzig, 1961), VIII, *col.* III, l. 51-53; English translation: H. I. Bell in *JJP*, 4 (1950), pp. 19-42.

[26] Sarapis Polieus or Poliouchos, cf. Fraser, *Ptol. Alex.*, p. 248; *idem* in *OpAth* (1960), p. 27, n. 15.

[27] Hornbostel, *op. cit.*, p. 343, fig. 360.

A.D. the personification of Alexandria holds the bust of Sarapis as a symbol of the city.[28] This new function of the god was the reason of his identification, at the beginning of the second century A.D., with the former patron of Alexandria Agathos Daimon.

Other reasons favouring the assimilation of the two gods to one another were their agricultural, chthonic, and eschatological aspects. The significance of the attributes of the snake with the head of Sarapis is clear in this respect. Perhaps the part played by Agathos Daimon in the emperor cult was also relevant.[29] We know that Nero was regarded as the Agathos Daimon of the *oikoumene*,[30] and it is possible that later emperors too could be identified with the sacred snake of Alexandria.

It seems that the common characteristics of Agathos Daimon and Sarapis must have made their identification with one another quite natural. Moreover this new syncretic patron of Alexandria was also a guarantor of fertility and happy life in this world as well. The possibility that one symbolic representation could have several meanings supplementing one another was typical of the religious ideas of the Hellenistic and Roman periods.

Agathos Daimon was depicted on Alexandrian coins [31] starting from the reign of Nero, while the snake with the head of Sarapis appears only in the 18th year of Hadrian (133/134 A.D.). It seems that the type in question was created shortly before that date, perhaps under the influence of the type of Isis as a snake with the head or bust of the goddess. I can find no earlier evidence for the assimilation of Agathos Daimon to Sarapis as a partner of Isis-Thermuthis. Both appeared separately on Alexandrian coins, Agathos Daimon from the reign of Nero onward, and Isis-Thermuthis from that of Domitian. The first known representation of the two deities as sacred snakes in partnership dates from the tenth year of Hadrian, only eight years before the Sarapis-headed snake appeared on coins. I should suggest that Agathos Daimon was identified with Sarapis during the reign of Hadrian, and subsequently paired with Isis-Thermuthis as the joint tutelary gods of Alexandria. The new syncretism was accentuated by agricultural symbols, and possibly connected with the emperor cult. This is the only way of understanding how the bust of Sarapis, a new emblem of Alexandria, could be placed between sacred snakes, patrons of the city. We must also notice that the Sarapis head on a snake's body belongs always to the so-called canonical type, a rather late introduction, not before Nero.[32] This lends further support to a late dating of the assimilation of Agathos Daimon to Sarapis.

---

[28] G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini* (Cairo, 1901), 3426, Pl. 6.

[29] Perdrizet, *op. cit.*, pp. 73-74; Dunand, *op. cit.*, pp. 37-38.

[30] *OGIS*, 666, 3.

[31] Dunand, *op. cit.*, pp. 26-30.

To sum up, the new syncretic deity was created in an attempt to reconcile the old and the new patrons of Alexandria. Its iconographical type underwent further modifications which gave it an even more syncretic character. Sarapis - Agathos Daimon was coupled with Isis-Thermuthis, their chthonic aspects and fertility powers were emphasized, they were associated possibly with the emperor cult, and last but not least, were credited with magical efficacy, as proved by the gem listed above (No. 9).

---

[32] L. Castiglione, *La statue de culte hellénistique du Sérapeion d'Alexandrie*, in *BMusHong*, 12 (1958), pp. 11-39; idem, *Zur Frage der Sarapis-Füsse*, in *ZÄS*, 97 (1971), pp. 30-43; cf. M. Pietrzykowski, *Rzeźby greckie z Sarapeum memfickiego* (= *Sculptures grecques du Sarapieion de Memphis*), (Warszawa, 1976), p. 95.

EN MARGE D'UN DOCUMENT MITHRIAQUE DE SCYTHIE MINEURE

D. M. PIPPIDI
(Bucarest)

Planche CC

Parmi les nombreuses inscriptions mithriaques découvertes au fil du temps sur le territoire de la Roumanie, celle mise au jour à Histria lors de l'une des campagnes des années 1923-1924 — «dans le quartier sud de la ville, au nord-ouest de la basilique byzantine» — a droit à une attention spéciale, en considération de certaines particularités autant de son contenu que de sa forme, sur lesquelles j'estime que l'on ne s'est pas suffisamment arrêté. Il s'agit, en effet, de ce que l'on pourrait nommer «l'acte de fondation» du premier temple dédié au «dieu invaincu» dans la cité bâtie sur la rive du lac Sinoé; il s'agit, en outre, d'un véritable *album* qui nous révèle non seulement les noms de quelques-unes des personnalités les plus importantes de la ville vers le milieu du II^{e} siècle de n.è., mais aussi les liens de celles-ci avec l'un des cultes orientaux les plus répandus à l'époque sur tout le territoire de l'Empire [1].

En voici — tel que l'a édité Pârvan dans *Dacia*, II, 1925, p. 218, n^{o} 21 — le texte:

Τύχηι ἀγαθῆι.
Ἡλίωι Μίθρα ἀνεικήτω.
Ἐπὶ ἱέ[ρ]εω Ἰουλίου Σεουήρο[υ]
β(ενεφικιαρίου) ὑπατικοῦ,
5 οἵδε συνεισήνεγ[κα]ν εἰς τ[ὴν]
[ο]ἰκοδομίαν τοῦ ἱεροῦ
σπηλέου καὶ [θεο]σέβει-

---

[1] Renan — dois-je le rappeler ? — considérait qu'au II^{e} siècle de n.è. le monde antique se trouvait à un moment crucial où, au lieu de se convertir au christianisme, il aurait tout aussi bien pu devenir mithriaque.

αν, ὑπη[ρ]ετοῦ[ντ]ος πατρὸς
[ε]ὐσεβοῦς Μ[εν]ίσκου Νουμηνί[ου]·
10 [Μ.] Οὔλπ. ᾿Αρτεμίδωρος ποντάρ[χης]
[῞Ι]ππόλοχος Πυθίωνος
[Κ]άρπος ᾿Α[π]ολλοδώρου
[Κ]αλλίστρατος ᾿Απολλοδώρου
[Α]ἴλ. Διονύσιος Δημοκράτου[ς]
15 [᾿Ι]ούλ. Βάσσος β(ενεφικιάριος) ὑπατικοῦ
[Αὐ]ρήλιος Αἰμιλιανός
[Αἴ]λ. Φίρμος, Διονύσιος Διονυσοδ[ώρου].

La traduction, que je fournis à titre provisoire, est la suivante: «Bonne chance! Gloire au Soleil-Mithra l'invaincu! Dans l'année du sacerdoce de Iulius Severus, *bénéficiaire* consulaire, les suivants ont contribué à l'édification de la grotte et à la vénération du dieu, par les soins du révérend père Meniskos, fils de Noumenios: Marcus Ulpius Artémidôros, pontarque, Hippolochos fils de Pythion, Karpos fils d'Apollodôros, Aelius Dionysios fils de Demokratès, Iulius Bassus, *bénéficiaire* consulaire, Aurélius Aemilianus, Aelius Firmus, Dionysios fils de Dionysodôros» [2].

La restitution de la ligne 4 est visiblement défectueuse et demande à être revue en regard de la pierre, qui ne présente à cet endroit que le mot ὑπατικοῦ, à distance égale des deux bords, le gauche et le droit, comme pour mieux le mettre en valeur et en souligner l'importance. Afin de justifier sa lecture, Pârvan notait: «A la 4e ligne, avant ὑπατικοῦ, il y a une brisure plus grande, où l'on surprend *les traces très faibles* d'une lettre et une autre brisure, plus petite, où *nous ne pourrions affirmer* avoir déchiffré les traces d'un A pour pouvoir compléter les sigles AB: ἀ(πὸ) β(ενεφικιαρίου)» [3]. En réalité, l'examen de la stèle, qui se trouve aujourd'hui au MNA [4], ou même de la photographie (pl. CC, 1), infirme cette opinion, tout comme le dessin exécuté en vue de la publication — avec sa précision et sa clarté habituelles — par Dionisie Pecurariu (pl. CC, 2). Ainsi que je l'ai déjà mentionné, ce que nous montrent ces deux documents, c'est le mot ὑπατικοῦ, gravé au milieu de la ligne, avec un souci évident de symétrie et sans que rien d'autre y soit ajouté.

---

[2] Le texte est reproduit identiquement chez Vermaseren, *CIMRM*, II, p. 362, nº 2296.

[3] *Loc. cit.*, p. 218-219.

[4] Sous la cote L 618.

La ligne 4 de l'inscription doit, par conséquent, être transcrite ainsi:

vacat ὑπατικοῦ *vacat*

et cela nous oblige à donner aux lignes 3 et 4 un sens nettement différent de celui qui ressort de la traduction du texte tel que l'avait restitué Pârvan.

Mais avant de m'arrêter sur la signification de la nouvelle lecture que je propose, je ferai remarquer qu'il existe encore une raison pour ne pas admettre l'hypothèse d'un β au début de la l. 4, à savoir que le sigle pour βενεφικιάριος utilisé couramment dans les inscriptions grecques n'est pas un β simple, mais un βφ, ainsi que le démontrent d'innombrables exemples attestés dans toutes les provinces orientales de l'Empire et qu'il est unanimement admis par les meilleurs connaisseurs du problème envisagé [5]. Dans le même ordre d'idées, je dois signaler une autre inadvertance du premier éditeur, cette fois-ci à la l. 15 où, transcrivant le titre qui précède le nom de Iulius Bassus (un vrai *beneficiarius consularis*, celui-là), il rend par un simple β un sigle qui, sur la pierre, se présente comme un Ƀ (cf. la photo faite peu après la découverte de l'inscription et, une fois de plus, le dessin fidèle de Pecurariu — (pl. CC, 1 et 2). Mais le *bêta* coupé par une barre horizontale est, lui aussi, un sigle connu pour βενεφικιάριος, ainsi qu'il ressort, entre autres, d'une inscription de Tyane mise par un militaire romain dont le nom est accompagné de certaines indications concernant son grade dans l'armée: Κλ. Τορκυ[ᾶ]τος Ƀ Χώρτης πρώτης, ἐξ ὀφικίου Κασσίου Ἀπολλωναρίου [6].

---

[5] A Histria même, le sigle apparaît sous sa forme correcte dans une autre inscription publiée par Pârvan, *Histria IV*, nº 45, l. 6. Dans le sens de nos observations, v. Fr. Bilabel, s.v. *siglae*, dans *PWRE* II A, *col.* 2301; M. Avi-Yonah, *Abbreviations in Greek Inscriptions. The Near East, 200 B.C.-A.D. 1100* (= The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine, Suppl. to vol. X; Jerusalem, 1940), p. 55; L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (Paris, 1940), p. 322-323; idem, *Hellenica*, X (1955), p. 174, n. 2-3; *idem*, dans *BullEp* (1956), p. 167, nº 279.

[6] *IGRR* III, 130; cf. D. Magie, *De Romanorum iuris publici uocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conuersis* (Lipsiae, 1905), p. 133.

Il apparaît donc clairement que si dans le second cas la qualité de *beneficiarius* du personnage a été correctement rendue par Pârvan, fût-ce avec une certaine approximation quant au grade de celui-ci, dans le premier cas, en échange, où il est question de Iulius Severus, la véritable position sociale du personnage n'a pas été bien comprise; plus précisément, il ne s'agit pas ici d'un «gradé» relativement peu important, comme l'étaient dans l'armée romaine les *beneficiarii* [7], mais d'un personnage de premier plan, puisque c'était le légat impérial de la Mésie Inférieure.

Ce premier résultat nous impose de remplacer la traduction ci-dessus des lignes 3-4, selon la lecture de Pârvan, par la suivante: «Dans l'année du sacerdoce de Iulius Severus, gouverneur de rang consulaire (de la Mésie Inférieure)» [8], ce qui signifie que le sacerdoce auquel se réfère l'expression ἐπὶ ἱέ[ρ]εω n'est pas celui de la communauté mithriaque (comme l'entendait Pârvan, lorsqu'il notait en passant: «la datation d'après le prêtre du collège mithriaque n'est pas inconnue» [9]), mais celui du dieu patron d'Histria, Apollon Ἰητρός, dont les prêtres furent investis de l'éponymat d'Histria depuis la fondation de la cité [10] jusqu'à une période avancée de l'époque romaine [11]. On se heurte ici, il est vrai, à une objection: à savoir que, dans l'histoire des villes grecques de la Dobroudja, il n'y a pas d'exemple jusqu'à ce jour d'un légat impérial investi de la dignité d'éponyme [12]. Il convient toutefois d'observer que, en réponse à la bienveillance manifestée par telle ou telle des cités libres placées sous son autorité, un gouverneur de province pouvait fort bien accepter un pareil témoignage d'estime de la part d'une πόλις d'un loyalisme insigne [13]; à l'appui de cette opinion, je citerai un décret des thiasites de Callatis qui nous a apporté, ces derniers temps, l'information surprenante que, en l'an 15 de n.è. ou peu après, l'empereur Tibère acceptait d'être βασιλεύς à Callatis, selon la coutume de cette ville en matière d'éponymat [14].

---

[7] Alfred von Domaszewski, *Die Rangordnung des römischen Heeres*, 2. durchgesehene Auflage von Brian Dobson (Köln-Graz, 1967), p. 32sqq.

[8] Ὑπατικός, dans le sens de *consularis* (= «envoyé impérial de rang consulaire»), se rencontre également dans l'inscription agonale du temps de Sévère Alexandre (*Contribuţii la istoria veche a României*², p. 477) et dans la dédicace des dionysiastes histriens «âgés» en l'honneur d'Elagabale (*Studii de istorie a religiilor antice*, p. 246-247).

[9] *Dacia*, II (1925), p. 220, où l'on renvoie à *CIL* III, 4417.

[10] Fr. Bilabel, *Die ionische Kolonisation* (Leipzig, 1920), p. 109, ainsi que mes observations dans *Contribuţii*², p. 80-85.

[11] Dans le stade actuel de la documentation, le témoignage le plus récent quant à l'éponymie du prêtre d'Apollon à Histria est la dédicace en l'honneur de C. Iulius Pollio, datant de la seconde moitié du IIᵉ siècle de n.è. (*StCl*, VII, 1965, p. 298-301).

[12] Les circonstances m'interdisent pour l'instant d'entreprendre l'examen approfondi — qui s'imposerait pourtant — de ce problème. Toutefois, à défaut de témoignages directs, j'estime qu'une affirmation de principe comme celle de Liebenam («Sicher scheint mir zu sein, dass die von Kaiser oder

Une autre question est de savoir si l'éponyme Iulius Severus du texte analysé doit être identifié à Sextus Minicius Faustinus Cn. Iulius Severus, gouverneur de la Mésie Inférieure à une date que l'on peut fixer autour de 129-131 de n.è. [15], ou à T. Statilius Iulius Severus, qui était revêtu de cette même dignité en 159 [16], ou à L. Statilius Iulius Severus, le collègue du précédent au consulat en 155 et son successeur à la tête de la Mésie en 160 [17]. Pour des raisons qu'il ne formulait pas nettement, mais qui en dernière analyse se résument à l'absence sur la pierre du sigle postulé par Pârvan, Arthur Stein, qui considérait lui aussi que le prêtre de la l. 3 pourrait être un légat impérial, optait pour Sextus Minicius Faustinus Cn. Iulius Severus [18]. En ce qui me concerne, compte tenu des indications dont nous disposons quant à certains des fidèles énumérés dans les l. 9-17 du texte, notamment de celles en rapport avec la carrière de M. Ulpius Artémidôros, συναγωγεύς de

---

andern angesehenen Persönlichkeiten übernommenen Gemeindeämter zugleich die eponymen waren ») peut être acceptée les yeux fermés (*Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche* (Leipzig, 1900), p. 285).

[13] Cf. les propos de Plautius Silvanus Aelianus dans la lettre adressée aux Histriens en rapport avec la pêche à Peuce: ἐγὼ δὲ τοσοῦτον ἀπέχ[ω τοῦ θραῦσαί τι τῶν ἐκ] χρόνου φυλασσομέν[ων] ὑμεῖν [δικαίων, ὡς καὶ παρευρεῖν ἂν ἡδέως] δἰ ὧν ἐ<νέ>σται κοσμεῖν ἀρχέαν πόλιν καὶ Ἑλληνίδ[α].. (*Contribuții²*, p. 354, avec le commentaire p. 371sqq).

[14] D. M. Pippidi dans *StCl*, VIII (1966), p. 87-96. La récente tentative d'Alexandra Ștefan de prouver que dans l'inscription citée l'éponyme impérial ne serait pas Tibère, mais Octave, n'amoindrit en rien la portée du document en ce qui concerne la thèse soutenue dans le texte. Les arguments de notre jeune collègue sont, du reste, loin d'être convaincants, ainsi que j'ai essayé de le prouver dans *StCl*, VI (1964), p. 256-260.

[15] A. Stein, *Die Legaten von Moesien* (Budapest, 1940), p. 66-67.

[16] *Ibid.*, p. 75.

[17] *Ibid.*, p. 76.

[18] *Ibid.*, p. 66.

la gérousie en 138 et personnage haut placé dans la vie publique histrienne sous le règne d'Antonin le Pieux [19], j'accorderais plutôt ma préférence à T. Statilius Iulius Severus, dont le nom apparaît dans un document local qu'Arthur Stein ne pouvait connaître, à savoir la plainte adressée à ce dignitaire par les habitants d'un des villages du territoire d'Histria au sujet des prestations et des réquisitions abusives auxquelles ils étaient astreints par des fonctionnaires de l'administration impériale [20]. Certes, il ne serait point exclu non plus que le Iulius Severus de l'inscription mithriaque soit le troisième de la série des gouverneurs portant le même cognomen: L. Statilius Iulius Severus. Au demeurant, vu le minime décalage chronologique entre lui et son prédécesseur (un an), il importe assez peu pratiquement de savoir duquel des deux il s'agit.

Ce qui, en revanche, est d'un réel intérêt, c'est que nous nous trouvons pour la première fois devant le cas d'un gouverneur impérial de la Mésie Inférieure attesté comme éponyme d'une des cités grecques du littoral pontique. Non moins intéressant est le fait, nullement fortuit pour sûr, que dans «l'acte de fondation» de la grotte mithriaque, à côté de notre consulaire, apparaissent les noms de plusieurs membres d'élite de la société histrienne vers le milieu du IIe siècle de n.è. Le plus connu d'entre eux est, incontestablement, M. Ulpius Artémidôros (dans d'autres inscriptions, Artémidôros Hérodôrou), qui est mentionné dans une série de documents du temps et dont j'ai déjà eu l'occasion de m'occuper à plusieurs reprises [21]. Sans reprendre mes commentaires antérieurs à son sujet, je soulignerai seulement ici que, parmi les dignités occupées par Artémidôros au cours d'une carrière exceptionnellement bien fournie, le rédacteur de la présente inscription n'a retenu que celle de ποντάρχης, la plus haute à laquelle pût accéder un Grec né dans une des cités membres de la Communauté pontique [22]. Une autre circonstance qui me paraît significative pour la vie religieuse dans l'Empire romain au IIe siècle, c'est le fait que la personne qui est tête de liste parmi les fondateurs de la grotte mithriaque d'Histria est mentionnée dans d'autres documents comme défenseur des cultes traditionnels et, en premier lieu, comme promoteur des concours musicaux organisés périodiquement en l'honneur de Dionysos [23].

---

[19] Voir note 21.

[20] I. Stoian dans *Dacia*, N.S., III (1959), p. 375 = *SEG*, XIX (1963), nº 476, l. 6-8: Ἔντευξις τῷ κρ[ατίσ]τῳ ὑπατικῷ Ἰουλ[ίῳ Σ[εουήρῳ παρὰ κ[ωμη]τῶν κτλ.

[21] *Contribuţii*², p. 386-400 et 401-425; *StCl*, IX (1967), p. 228-230.

[22] *I Greci nel Basso Danubio*, p. 180-181; *StCl*, IX (1958), p. 357-371.

---

[23] *Contribuții*², p. 401sqq. et, en ce qui concerne l'épanouissement du culte de Dionysos dans la Dobroudja romaine, *Studii de istorie a religiilor antice*, p. 234-266.

LE CULTE DE I.O.M. CIMISTENUS EN DACIE ROMAINE

ALEXANDRU POPA ET ION BERCIU
(Alba Iulia)

Cette divinité microasiatique, dont le culte dans l'Empire romain est très peu connu, nous est signalée pour la première fois par Gustave Mendel dans une inscription gravée sur un rocher du bord de la rivière Assarderessi de Bithynie, inscription où est cité le nom du dieu Cimistenus — Δυ Κιμιστινῶ [1].

Outre cette inscription, il y en a encore trois autre monuments votifs de Dacie, connus jùsqu'à présent: l'un découvert dans la zone aurifère des Carpathes Occidentaux, dans le vilage de Bucium Izbita à proximité de la ville Abrud [2] et les deux autres provenant d'Apulum [3].

Le premier monument découvert sur la colline Vulcoi-Corabia est un autel, dont l'inscription en langue grecque comprend le texte suivant: Μιρων / Δεὶ Κιμ/ιστηνῶ / εὐχὴν. C'est à dire: Myron a élevé cet autel en offrande à Zeus Kimistenus. (Fig. 1)

Donc la divinité nous apparaît ici sous la forme originale, orientale non adaptée et par conséquent non pas vêtue en habit romain comme on va la retrouver dans les inscriptions apulensiennes.

Excepté le fait d'avoir été dédiée à la déité Kimistenus, l'importance de cette dédicace consiste également dans la présence de la personne qui dédie, assurément un gréco-oriental, selon toutes probabilités bithine elle même, population attestée dans cette contrée par quelques textes épigraphiques [4].

Le deuxième et le troisième monument proviennent, comme nous

---

[1] Gustave Mendel, *Inscriptions de Bithynie*, dans *BCH*, XXV (1901), p. 24, nr. 161; *PWRE*, XXI/1, *col.* 397.

[2] C. Daicoviciu, *Neue Mitteilungen aus Dazien*, dans *Dacia*, VII-VIII, p. 301, fig. 1; I. I. Russu dans *StCom*, XII, p. 65, fig. 25; *AE* (1944), nr. 20.

[3] I. Berciu - Al. Popa, *Monumente epigrafice din Apulum*, IV, dans *Apulum*, V, pp. 168-170; Idem, *I. O. M. Cimistenus à Apulum*, dans *Latomus*, XXII/1, 1963, pp. 68-75, pl. XII et XIII.

[4] *CIL* III, 1324 — *cives bithinum*; *Dolgozatok*, VII/2 (1916), p. 77; A. Cserni dans *ATE*, XIII (1904), p. 130 — *Coll*(*egium*) *Pontobithynor*(*um*).

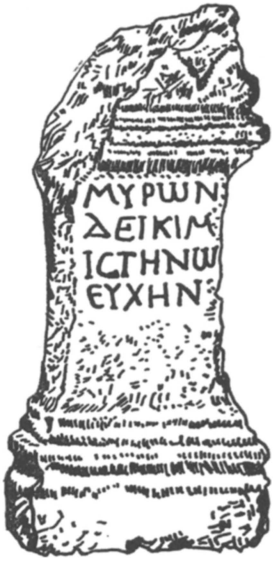


Fig. 1

venons de le mentionner d'Apulum et ont été découverts dans les mêmes conditions et en même endroit, l'un et l'autre, en 1961 sur la colline «Dealul Furcilor» aux abords du camp fortifié de la légion XIII Gemina, à une profondeur de 0,45 m. Voici les textes de ces deux épigraphes (Fig. 2 et 3):

1. I.O.M. / CIMISTENO / PRIMVS ET / PRIMIANVS / EX V[ot]O POS(uerunt);

2. I.O.M. / CIMISTE/[n]Ȯ PRO SA/LVTE IM/PERI PO[s]V/IT AVRE/LIVS IVLIANVS.

La première est dédiée à I.O.M. Cimistenus à la suite de la promesse faite, par Primus et Primianus. Les deux personnes qui dédient vu qu'elles ne nous sont présentées dans le texte de l'inscription que par *nomina* pourraient être des personalités bien connues à Apulum, fonctionnaires supérieurs dans l'administration ou marchands. Mais après tout ils pourraient être des simples esclaves, comme par exemple *Primus Augusti dispensator vikarius* mentionné dans d'autres épigraphes d'Apulum (*CIL* III, 4943, 4950, 5080, 5114, 13.750).

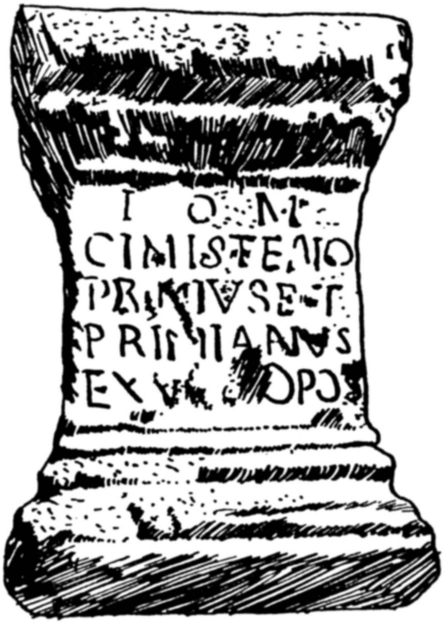

I O M
CIMISTENO
PRIMVSET
PRIMIANVS
EX VO OPO

Fig. 2

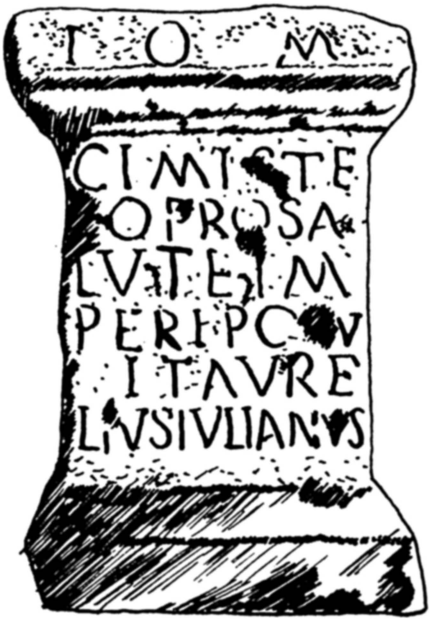

I O M
CIMISTE
O PRO SA
LVTE IM
PER P CO V
I TAVRE
LIVS IVLIANVS

Fig. 3

La deuxième inscription apulensienne est dédiée au même I.O.M. Cimistenus par Aurelius Iulianus à la santé de l'empereur.

Le nom d'Aurelius Iulianus est mentionné, également, à Potaissa en tant que sacerdos (*CIL* III, 7688). Prenant en considération le fait qu'il offre un autel *pro salute imperi*, il pourrait arriver que nous nous trouvions devant un personage important de la société de la ville d'Apulum mais, après tout, faute de données précises ce personage qui a fait la dédicace pourrait bien être un peregrinus.

Voilà pour le moment toutes les données à notre disposition, en ce qui concerne Jupiter Cimistenus dans la province de Dacie. Il semble probable qu'on lui ait conféré l'epithète de Cimistenus d'après le nom d'une localité signalée par Gustave Mendel en Bithynie [5].

Selon toute probabilité il s'agit de la patrie d'origine de cette divinité et le fait qu'elle est mentionnée également en Dacie, est du en exclusivité aux *cives bithinum* venus et établis dans la province nord-danubienne de cette contrée de l'empire [6].

En vue de compléter le peu de données dont nous disposons concernant cette divinité, il faudrait encore ajouter qu'elle était adorée par les ouvriers mineurs venus de Bithynie, ouvriers du sein desquels on recrutait pour sûr certains fonctionnaires également, pour l'administration de la ville d'Apulum. Ensuite elle était encore adorée parmi les commerçants et probablement par les esclaves [7], ces dernières catégories sociales appartenant toutes aux colons originaires d'Asie Mineure.

Et enfin, une dernière précision que nous désirons faire par rapport à ces deux monuments d'Apulum, consiste en cela qu'ils ont été mis au jour en même temps avec des blocs de pierre, du mortier, des tuiles et des briques dans une zone de la ville où l'on avait signalé un *mithreum* [8] il y a longtemps et depuis peu un très intéressant monument à inscription dédiée à Jupiter Dolichenus.

D'un côté tous ces éléments nous permettent de supposer l'existence d'un temple dédié à I.O.M. Cimistenus en cet endroit ainsi que l'identification éventuelle d'une zone de temple d'autre part, tout cela appartenant à la deuxième ville d'Apulum — *municipium Septinium* — devenue au III-è siècle *colonia Nova Apulensis*[9].

---

[5] G. Mendel, *op. cit.*, p. 42.

[6] Voir la note n. 4.

[7] I. Berciu et Al. Popa, *Jupiter Cimistenus*, p. 73, les notes n. 2-3; Idem, *Monumente epigrafice*, p. 172.

[8] M. J. Vermaseren, *CIMRM*, II, p. 288, nr. 1943.

---

[9] I. Berciu et Al. Popa, *Jupiter Cimistenus*, pp. 68-69 et 73 note n. 1; Idem, *Monumente epigrafice*, p. 172.

IL TONDO APOLLINEO DELL'ARCO DI AUGUSTO E IL CULTO DI APOLLO AD ARIMINUM

GIULIANA RICCIONI
(Bologna)

Tavola CCI

Come è noto, la decorazione dell'arco di Augusto a Rimini è completata nei pennacchi, presso i capitelli, da quattro tondi o clipei, due su ciascuna fronte, con busti di divinità espressi ad altorilievo.

Sulla fronte esterna, verso la via Flaminia, compaiono le *imagines clipeatae* di Iuppiter con il canonico attributo del fulmine e di Apollo con i simboli della cetra e del corvo (Tav. CCI, 1); su quella interna, verso il *decumanus maximus*, i clipei contengono le immagini di Neptunus con gli attributi del tridente e del delfino, e di Roma con i simboli del gladio e della corazza. Con quest'ultima identificazione, proposta da Mansuelli nell'edizione del monumento pubblicata nel 1944 [1] e da lui mantenuta nello studio del 1960 [2], che è l'ultima trattazione di ampio respiro sull'argomento, può considerarsi definito ogni problema relativo alla denominazione delle *imagines*. La loro presenza e la loro stessa associazione su ciascuna delle due fronti costituiscono — come ha bene posto in evidenza lo stesso Mansuelli — i motivi fondamentali per la comprensione dell'intimo significato del monumento, in rapporto all'azione politico-religiosa del principato augusteo.

Ma, volendo scendere alla realtà municipale, potrebbe anche darsi che alcuni di questi motivi, per la loro particolare rispondenza alla situazione e alle tradizioni locali, si presentassero agli occhi dei *cives ariminenses* carichi di ulteriori significati che ne accrescevano, quindi, il valore celebrativo e propagandistico. È il caso, sembra, dell'immagine di Apollo.

---

[1] G. A. Mansuelli, *L'arco di Augusto in Rimini*, in *Emilia Romana*, II (Firenze, 1944), pp. 109-199; in particolare, p. 161 e segg.

[2] G. A. Mansuelli, *Il monumento augusteo del 27 a.C. Nuove ricerche sull'arco di Rimini*, in *Arte Antica e Moderna* (1959), p. 363 e segg. (I parte); *ibid.* (1960), p. 16 e segg. (II parte); in particolare, p. 34 e segg., nota 113 a p. 38, figg. 7c, 8c, 10c. Vedi anche: Rudolf Winkes, *Clipeata Imago. Studien zu einer roemischen Bildnisform* (= Habelts Dissertationdrucke Reihe klassische Archaeologie, Heft 1; Bonn, 1969), p. 207 — Rimini 1 (ivi bibl. prec.).

L'identificazione con Apollo è dovuta al Petersen [3] il quale risolse definitivamente la questione esegetica riconoscendo, oltre al corvo, l'attributo della cetra scolpita sulla destra del clipeo e in parte abrasa, ma comunque visibile.

Il volatile, con il corpo volto a destra e la testa retroversa, è effettivamente un corvo, attributo raro, ma non sconosciuto di Apollo, sul fondamento del quale — e non della generica cetra — è possibile intendere a fondo i motivi che hanno suggerito la scelta di questa divinità.

I legami fra Augusto e Apollo sono molteplici, ma vale qui la pena di richiamarne alcuni, con qualche osservazione in aggiunta a ciò che finora è stato detto in proposito.

Vi è anzitutto la funzione assolta dal rinnovato e potenziato culto apollineo nel quadro della politica augustea [4]. Infatti non è tanto un occasionale richiamo di ordine gratulatorio verso il dio Apollo, quanto un ampio disegno, maturato da tempo, di affiancare al tradizionale culto di Iuppiter capitolinus, una nuova religione più giovane e adeguata alla realtà culturale (ormai ellenistico-romana) in cui lo stato romano si trova ad operare.

Vi è poi quel tanto di propaganda personale che scaturisce dall'affermazione che il dio ha mostrato di proteggere il *princeps* contro quei nemici che pure se ne volevano procurare la benevolenza; e infatti simboli apollinei sono rilevati da Mansuelli su monete di Bruto del 43-42 a.C., emissioni provinciali militari di zecca greca [5].

In questa linea rientrano le osservazioni e le ipotesi di Carettoni [6] a proposito di sue recenti scoperte nella zona augustea del Palatino, dove sembra accertato che la vera casa di Augusto (non quella cosiddetta di Livia) sarebbe stata eretta addirittura nell'ambito edilizio del tempio di Apollo Palatino e in diretta comunicazione con questo attraverso una galleria sotterranea a volte. Il che porterebbe alla conclusione che Augusto avrebbe proclamato in modo inequivocabile la protezione apollinea, sistemandosi nella stessa dimora del dio, con il corollario di un aumento della sacralità della sua persona.

---

[3] *RM* XV (1900), p. 169 e segg.

[4] Cfr. P. Lambrechts, *La politique apollienne d'Auguste et le culte imperial*, in *NClio* V, 3 (1953), p. 65 e segg.

[5] H. Cohen, *Monnaies de la République romaine* (Paris 1857), I, p. 25, nn. 7-8; Belloni, *Le monete romane dell'età repubblicana* (Milano, 1960), p. 246; G. A. Mansuelli in *Arte Antica e Moderna* (1960), p. 29 e nota 117 a p. 38.

[6] G. Carettoni, *I problemi della zona augustea del Palatino alla luce dei recenti scavi*, in *RendPont* (s. III) vol. XXXVIII (1965-66), 1967, pp. 55-75, figg. 1-13; in particolare, p. 56, nota 5; p. 57 e nota 10; p. 58, p. 62, p. 67.

Ma, al di là di tutto ciò, sembra esservi nella rappresentazione apollinea di *Ariminum* un più specifico significato in rapporto all'idea di *Augustus conditor*, novello Romolo, cui si deve una vera rifondazione di Roma [7].

Il nocciolo della questione sembra — a mio avviso — doversi ricercare nelle testimonianze di Pindaro (*Pyth.*, V, 71-84) e di Callimaco (*In Apoll.*, 65 segg.) i quali, mentre confermano che Apollo fu anche divinità «coloniaria», rievocano il suo diretto intervento nel *ktísma* di Cirene quando, sotto le sembianze di un corvo, aveva guidato Batto alla fondazione della città. Che, del resto, il carattere di arcagheta fosse dichiarato in Apollo dall'attributo del corvo è confermato da un passo di Erodoto (IV, 15) relativo al poeta taumaturgo Aristéas di Proconneso il quale, avendo assunto l'aspetto di un corvo, avrebbe accompagnato il dio alla fondazione di Metaponto.

Si potrebbe, tuttavia, obiettare sull'autorità di Eliano (*De Nat. An.*, I, 48), che il corvo è uccello sacro, accompagnatore (o servo) di Apollo, cui convengono i simboli mantici e richiamare in proposito alcune monete di Nerone e Domiziano della zecca frigia di Eumeneia [8], che rappresentano sul rovescio il dio Apollo, stante verso sinistra, con un corvo posato sopra la mano destra protesa e avente nella sinistra (braccio abbassato) la bipenne e la clamide. In tal caso, il riferimento toccherebbe un'altra componente della religione

---

Cfr. anche G. Ch. Picard in *REL*, LI (1973), 1974, pp. 349-351 (recensione a G. Carettoni).

[7] J. Gagé, *Apollon Romain* (Paris, 1955), p. 524 e segg.

[8] Cfr. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. II, parte I (Cambridge, 1925), p. 571, fig. 466 e nota 3; *BMC Phrygia*, p. 217, nn. 41-43, tav. XXVII, 9 (monete di Nerone); p. 218, nn. 47-48 (monete di Domiziano).

romana in rapporto alla personalità di Apollo: il ricorso all'oracolo delfico e ai libri sibillini. Non si può tuttavia negare uno stretto collegamento fra l'attività oracolare e la fondazione delle città, per cui il riferimento alla funzione di *conditor*, propria di Augusto, riacquista validità.

Volendo ora considerare se la rappresentazione, ispirata alla politica centrale, potesse racchiudere — deliberatamente o no — elementi di consonanza con le tradizioni municipali, non è forse inutile ricordare che il culto di Apollo aveva ad *Ariminum* origini assai remote, coincidenti si può dire con la fondazione stessa della colonia latina.

A tal proposito è da menzionare l'importante rinvenimento di un gruppo di frammenti di *pocola* iscritti effettuato nel 1961 a Rimini, nell'area dell'ex Palazzo Battaglini, da Mario Zuffa e da lui pubblicati in prima edizione nel 1964. Sono in ceramica a vernice nera, quasi tutti di fabbricazione locale, databili fra il 268 a.C. (anno della fondazione della colonia) e gli anni immediatamente successivi e s'ispirano direttamente agli esemplari laziali [9]. Presentano iscrizioni latine, per lo più suddipinte in color bianco-giallastro sulla vernice nera, con il nome di *pagi* o *vici*, oppure di divinità cui il vaso apparteneva per l'uso sacro; di questi *pocola deorum* due si possono restituire con il nome di Apollo nella forma delle dediche più arcaiche *apoleni*. È stato supposto da Susini che il «deposito dei *pocola ariminensia* fosse lo scarico di un santuario cittadino, dove i coloni dei *vici* e dei *pagi* convenivano per un rito collettivo collegato al culto idrico e probabilmente di carattere oracolare» [10]. Si potrebbe anche ammettere — data la stretta connessione fra responsi oracolari e fondazioni coloniali — che le due dediche ad Apollo intendessero rendere omaggio alla divinità protettrice della giovane colonia di *Ariminum*. Ma ciò non è, ovviamente, dimostrabile e sarà quindi più prudente vedere in esse il segno del trasferimento nella nuova sede di culti che erano familiari ai coloni nelle loro terre di origine, a Roma e nel Lazio.

---

[9] M. Zuffa in *StRom*, XIII (1962), 1964, p. 97 e segg., fig. 8 e segg.; G. Riccioni in *Arte e Civiltà Romana nell'Italia Settentrionale*, II vol., cat. (Bologna, 1965), pp. 117-119, nn. 160-171; *AE* (1965), n. 280, pp. 93-94; G. C. Susini in *CRAI* (1965), p. 146 e segg.; *Idem* in *Studia Picena*, XXXIII-XXXIV (1965-66), p. 97 e segg.; J. P. Morel in *Roma Medio Repubblicana*, cat. mostra (Roma, 1973), pp. 369-370, n. 546; G. C. Susini in *Studi Triestini di Antichità in onore di Luigia Achillea Stella* (Trieste, 1975), p. 399 e segg.; *Idem* in *Storia della Emilia Romagna* (Bologna, 1976), p. 238. Per i *pocola laziali*, vedi: J. P. Morel in *Roma Medio Repubblicana*, pp. 57-66, nn. 13-32.

[10] G. C. Susini in *Studia Picena*, p. 100; p. 102.

In ogni caso la documentazione *ab antiquo* del culto apollineo ad *Ariminum*, così come in altre fondazioni coloniali dal III secolo a.C. in poi, non fa altro che confermare la bontà della scelta di Augusto, efficace veicolo di propaganda personale in direzione di popolazioni che si vedevano riproporre sotto la forma di una divinità amica del *princeps* e quale simbolo, probabilmente, della sua opera di rinnovatore dell'Impero, quello stesso Apollo che essi veneravano da antica data.

Documento, sia pure marginale, di questo clima apollineo è nella stessa Rimini e nella stessa età una lucerna fittile, del tipo a volute, uscita dagli scavi delle abitazioni *intra moenia*, a monte dell'Arco (Tav. CCI, 2)[11]. Essa esibisce entro il disco la raffigurazione di Apollo teniato, assiso sopra una roccia coperta da mantello, su cui poggia anche una pesante cetra che egli tiene con la mano sinistra abbassata; la destra impugna un ramo con bacche, alloro o ulivo, sotto il quale è una figuretta di animale tanto sommariamente modellata da risultare equivoca: può essere un volatile o un delfino.

La scena con il dio citaredo, seduto su un masso, ambientata in un paesaggio roccioso, potrebbe ricondurci sul promontorio di Azio, dove era venerato l'Apollo aziaco che aveva operato il «miracolo» del 31 a.C., decidendo in favore di Ottaviano le sorti della battaglia contro Antonio e Cleopatra [12]. Ciò, peraltro, non è sufficientemente suffragato dall'iconografia ispirata, più che ad una specifica caratteristica del dio, ad un generico sincretismo concettuale espresso mediante diversi attributi universalmente accettati. Per cui le rocce possono anche alludere alle rupi di Delfi o alle cime del Parnaso o addirittura all'isola di Delos; il volatile (se è un corvo) suggerisce indifferentemente la natura mantica e la funzione coloniale del dio. E a quest'ultima funzione converrebbe egualmente il delfino. L'elemento vegetale, infine, se è alloro, appartiene alla più ovvia sfera simbolica apollinea; non ne è escluso se è ulivo, giacchè anche questo albero risulta fra quelli sacri al dio.

---

[11] Gli scavi furono condotti nel settembre 1959 dall'allora Direttore del Museo civico, Prof. M. Zuffa, in qualità di Ispettore onorario alle Antichità e per conto della Soprintendenza alle Antichità di Bologna. La lucerna porta il N. inv. 4751 SAE: G. Riccioni in *Arte e Civiltà romana nell'Italia settentrionale*, I vol. (Bologna, 1964), tav. XXI, fig. 46; II vol., cat., p. 332, scheda 458 a. La lucerna ariminense ha un perfetto confronto, sia tipologico che iconografico, con un esemplare di Cartagine, che il Deneauve classifica come tipo IV A e nella quale riconosce dubitativamente Apollo, per quanto gli attributi (cetra, alloro o ulivo) siano chiaramente quelli del dio (J. Deneauve, *Lampes de Carthage* (Paris, 1969), p. 75, tav. I, A; p. 77, tav. III, 3; p. 80; pp. 107-108, n. 281; tav. XI, p. 234 (testo), e tav. XXXV, n. 281). Le rappresentazioni sono identiche in ogni loro particolare (il Deneauve non cita la nostra lucerna) e certamente dipendono da un unico archetipo, anche se una lieve rotazione verso sinistra del tondo nell'esemplare di Cartagine dà l'impressione che il dio si protenda più decisamente in avanti.

---

[12] Cfr. J. Gagé, *Apollon Romain*, pp. 499-522 (Le miracle d'Actium: l'épiphanie d'Apollon).

ZUM KOSMOKRATOR IM ZODIACUS, EIN BILDVERGLEICH

GÜNTER RISTOW
(Köln)

Tafeln CCII-CCV

Vergleichen wir zwei Bildkompositionen, die als Thesen zweier Religionen der Spätantike gegeben sind. Es sind zwei Thesen zur Funktion des Kosmokrator als Neuschöpfer und Erhalter, als Kraft- und Segenspender.

Zunächst sei der Blick auf die Komposition des Mithras in der Ekliptik gelenkt. Sehr eindeutig wird die mithraeische Lehrthese in den Kompositionen des Zodiacus auf dem Trierer Relief mit der Epiphanie des jugendlichen Mithras [1] und auf dem Altarrelief mit mittlerem Stieropfer in London [2]. Beiden gibt der Kranz mit den Sternzeichen der Jahreszeiten, der Tierkreis, den eindeutigen kosmischen Bezug.

Zum einen: Bereits in seiner Geburt ist Mithras der Schöpfergott und der über seine Schöpfung Herrschende [3] (Taf. CCII). Er bewegt den Kreis des kosmosumspannenden Planetenbandes mit den hier sechs Monatsgestirnen. Er blickt auf das Sternbild des Stieres, das im Band für den Sommer absteigt. In seiner Hand hält er den Globus, den Kosmos, über dem er das Band der Gestirne bewegt. Die Kopfe der vier Windgötter kennzeichnen die vier Enden des Kosmos, die vier Himmelsrichtungen. Das ganze Geschehen vollzieht sich allzeitlich verstanden aus dem Felsen der Epiphanie des Götterjünglings heraus.

Zum andern: Der kosmische Kreis der Gestirne umschließt aber auch die Schöpfertat des Gottes (Taf. CCIII), als letzlich überzeitlich immerwährende Neuschöpfung durch das befruchtende, emporhebende Opfer des Urstieres[4]. Entsprechend dem Lauf von Sonne und Gestirnen erhält Mithras in stetem Wechsel von Werden und Vergehen und Neuwerden seine Schöpfung. Mit dem emporsteigenden Sonnenwagen steigt in Uhrzeigerrichtung das Sternzeichen des Löwen, des Feuers, des Sommers empor, während auf der gegenüberliegenden Seite Luna neben dem Sternzeichen des Stieres, des Frühlings mit dem Wagen absteigt. Der mit dem Frühling seine Kraft für den Sommer hergebende Stier des Mithras blickt dabei auf sein Sternbild im Zodiacus. Und der die Kraft raubende Skorpion an den Genitalien des Stieres entspricht dem Sternbild des Skorpion (Herbst) im Zodiacus, das exakt antipodisch unter dem Sternbild des Stiers steht.

---

[1] Bei M. J. Vermaseren, *CIMRM* I, Mon. 985.

[2] London Museum Inv. Nr. A 16933, bei Vermaseren, *CIMRM* I, Mon. 810.

[3] Dazu R. Merkelbach, *Die Kosmogonie der Mithrasmysterien*, in *Eranos Jb*. XXXIV (1965), 239.

Schöpfung und Neuschöpfung sind manifestiert in Lauf und Erhaltung des Kosmos. Das Opfer aber, der Opfergedanke, ist die realisierende Mitte, ist der Angelpunkt zum Neuwerden, zur Wiedergeburt, zum Heil des Kosmos.

Stellen wir diesen beiden mithraeischen Bildthemen zwei geläufige frühchristliche gegenüber. Sie sind nicht nur sehr eindeutig in ihrem dogmatischen Postulat. Sie sind ebenso eindeutig in der Parallelität ihrer Komposition mit den fast zweihundert Jahre älteren mithraeischen Denkmälern. Aus dem Themenkreis seien dazu bezeichnende wie bekannte Zeugnisse ausgewählt, das Kuppelmosaik im Mausoleum der Galla Placidia aus der Zeit vor 450 in Ravenna und das Deckenmosaik im lateranensischen Oratorium Johannes des Evangelisten aus der Zeit um 460-70.

Das ravennatische Kuppelmosaik bildet den geordneten Kosmos nach (Taf. CCIV). Im inneren Kreis der Gestirne erstrahlt das weltenlenkende Kreuz Christi[5], das — Alpha und Omega — Anfang und Ende umschließt. Es beherrscht den Zenith des Kosmos zwischen den Gestirnen, deren Bahn seinem Gesetz folgt. Zwischen den Symbolen der vier Evangelisten — Engel, Löwe, Stier und Adler —, die in der Komposition in den Zwickeln die Stelle der vier Winde und Weltensäulen einnehmen, überstrahlt es Himmel und Erde. Christus also ist der Kosmokrator, Zentrum und Lenker des Weltenlaufes. Er ist der Träger zum Vollzug der Schöpfung und zugleich in seinem Kreuzestod der Schöpfer der neuen Weltzeit.

---

[4] Ebenda 224.

[5] Ähnliche Kompositionen: Apsismosaik der Kirche S. Apollinare in Classe in Ravenna, Abb. bei A. Grabar, *Kunst im Zeitalter Justinians* (1967), Abb. 153. Mosaik im Arkadenboger der Basilika Acheiropoietos in Saloniki, Abb. bei Ch. Schug-Wille, *Byzanz und seine Welt* (1969), 150. Mosaik im Baptisterium des Heiligen Johannes im Dom in Neapel, Abb. bei J. Wilpert - W. N. Schumacher, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV. - XIII. Jahrhundert* (1916/1976), T. 8.

Nicht weniger verbindlich ist das Bildthema des lateranensischen Deckenmosaiks [6]. Im Kranz, der den kosmischen Jahreslauf kennzeichnet, wird das Lamm mit dem Kreuznimbus dargestellt [7] (Taf. CCV). Das ewig erhaltende und lebenspendende Wirken Gottes offenbart sich im kosmischen Kreislauf, in Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Das viergliedrige Kreisband der Jahreszeiten ist gefügt als Kranz, der von Blatt-, Blüten- und Früchtegerank charakterisiert wird: Der Frühling durch Lotosblüten, der Sommer durch Ährenbündel, der Herbst durch Weinlaub und Reben, der Winter durch immergrünes Blattwerk. An Stelle der Zwickelpersonifikationen der Windgötter oder der Evangelistensymbole werden die Zwickel um den Zeitenkranz gleichmäßig jeweils von einem Kreuzornament gefüllt, von einer kleinen Scheibe, die vom gleicharmigen Kreuz überspannt ist. Das Lamm mit dem Kreuznimbus inmitten des Jahreszeitenkranzes, das wahre Passahlamm Christus, ist das welterrettende und zugleich erhöhte Opfer Gottes. Es zeigt Christus als den Schöpfer der neuen Weltzeit, des neuen Äon in seinem Opfer und als beherrschenden Angelpunkt der Zeiten.

Beide Kompositionen im mithraeischen Kultbild wie in der christlichen Symboldarstellung verstehen den Kosmokrator als Herrscher im Kranz des Zeitenlaufes. Ein Weiteres: In beiden Kompositionen werden Allmacht und Auftrag des Kosmokrator personifiziert in dem Bild des Schöpfers und Lenkers der Weltzeit. Ein Drittes: Deutlicher Skopos beider Kompositionen ist der Vollzug des Heilswerkes.

---

[6] Bei Wilpert-Schumacher, Taf. 80f.

[7] Ähnliche Kompositionen: Mosaik im Chorgewölbe von S. Vitale in Ravenna, Abb. bei Grabar, Abb. 123. Auch Elfenbeindiptychon im Mailänder Domschatz, bei W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters* (1952), Nr. 119.

NUOVE EPIGRAFI GRECHE E LATINE DA FILE

ALESSANDRO ROCCATI
(Aswan)

Tavole CCVI-CCXIV

I lavori per il trasferimento dei templi di File sono terminati con lo smantellamento del muro occidentale del Dromos, eseguito alla fine del 1976. Anche questo intervento ha portato alla scoperta di iscrizioni sconosciute, questa volta greche e latine, che vengono ad aggiungersi al gruppetto già noto di epigrafi tolemaiche che si leggevano sul lato esterno del muro, prospiciente il Nilo. Mi è grato presentarle all'illustre studioso festeggiato, certo della sua curiosità, grazie alla cortesia delle Autorità Egiziane, che mi hanno concesso ogni comodità di studio ed il permesso di pubblicarle [1].

Queste iscrizioni, come quelle già visibili nel muro e che risalgono all'età tolemaica, sono anteriori alla costruzione del Dromos, ma furono incise su monumenti precedenti al portico e successivamente demoliti e riadoperati nella muratura di questo. Le ultime apparse non si potevano vedere, perché i blocchi su cui erano incise stavano con la faccia scritta rivolta contro un altro blocco, in una parte, presso la curvatura del muro, in cui le pietre corrono affiancate in due filari paralleli. La collocazione interna ha non solo favorito l'ottimo stato dell'incisione, ma ha permesso la conservazione del colore rosso, anche dove esso era soltanto dipinto. Le nuove iscrizioni son datate e aggiungono elementi per la storia architettonica del Dromos.

La più antica risale a Tolomeo V ed è distinta dalle rimanenti, anche per dimensioni della pietra e suo luogo di reimpiego. Ve n'è poi una assai estesa appartenente all'ultimo anno di regno di Tolomeo VIII (116 a.C.), ed un'altra risale al secondo anno di Tolomeo IX (115 a.C.). Sono insieme due epigrafi latine contemporanee ad esse, che contano tra i più antichi ricordi della presenza romana in Egitto.

---

[1] Un ringraziamento particolare all'Archeologo Sami Farag, ed agli Ispettori Gamal Wahba ed Adel Farid, che hanno diviso un lungo periodo di lavoro a File con lo scrivente.

Le iscrizioni notate nello stesso muro in precedenza, e raccolte in ultimo dal Bernand[2], risalgono a Tolomeo III (n. 2-3) e IV (5, 6, 7), inoltre una (n. 20) a Tolomeo VIII. Son da aggiungere altre due (n. 9 e 15) osservate nelle vicinanze, rispettivamente del tempo di Tolomeo V e Tolomeo VIII. Alcune di esse sono collegate tra loro ed anche con altre iscrizioni della regione.

Questo complesso di epigrafi appare coevo alle diverse fasi costruttive del tempio di Iside e dei santuari adiacenti, e segna un terminus post quem per l'edificazione del muro occidentale del Dromos. Mentre questo certamente non esisteva ancora al tempo di Tolomeo IX (cf. n. 6), un terminus ante quem si può desumere dall'epigrafe sull'obelisco orientale del chiosco di Nectanebo I (Bernand n. 55, del tempo di Tolomeo XII, tra 59 e 51 a.C.). Il muro è anteriore all'erezione di questi obelischi, perché fu in parte demolito per lasciarvi il posto. D'altronde i graffiti greci divengono numerosi sul Primo Pilone, ancora privo di decorazione, appunto con l'avvento di Tolomeo IX (Bernand n. 21sq.), e simile coincidenza permette di supporre che in quel momento siano cominciati imponenti lavori per la sistemazione del Dromos, i quali dovettero causare lo smantellamento e il reimpiego successivo delle iscrizioni in esame.

Tre iscrizioni datate al regno di Tolomeo VIII sono state infine estratte dalle fondazioni stesse del muro occidentale, durante la ricognizione conclusiva di questa area, e la loro scoperta conferma la cronologia proposta per il muro occidentale. Al contrario nessuna iscrizione è emersa dal lato orientale del Dromos, dove però si affacciavano i templi costruiti da Tolomeo IV e Tolomeo V, ed ampliati dai successori.

---

[2] A. Bernand, *Les inscriptions grecques de Philae*, Tome I. *Époque Ptolémaïque*, Paris 1969. Le sigle attribuite alle pietre durante lo spostamento, che ne indicano l'esatta collocazione, si interpretano nel seguente modo: SOWC = Slab of the Outer West Colonnade; OWWO = Outer West Wall Out, e OWWI = Outer West Wall In. Segue il numero del corso e della pietra. Per aiutare la situazione relativa, si dà la posizione delle epigrafi riprese dal Bernand: n. 2 = OWWO/5/24; n. 3 = OWWO/4/22; n. 5 = OWWO/4/15; n. 6 = OWWO/5/39; n. 7 = OWWO/4/31. La pietra n. 6 misura (le dimensioni non sono addotte dal Bernand): alt. 47, largh. 108, spess. 45.

I blocchi che recano le epigrafi derivano probabilmente da strutture in forma di altari, e le loro dimensioni permettono di osservare una qualche complementarità di parte di essi. Mentre lo spessore è assai variabile, l'altezza delle pietre rispetta una misura uniforme di 45/47 cm oppure di 41 cm. Questo allude alla presenza di due corsi sovrapposti di pietre. Il corso alto cm 45/47 è composto di blocchi che portano nella parte superiore un cordone decorativo, che in alcuni casi fu eraso. Questa supposizione è confermata dalla nuova epigrafe n. 4, la quale si estende su un complesso di tre blocchi, due inferiori ed uno superiore, che formano un unico insieme. In tale caso i corsi hanno però un'altezza uniforme di 44 cm. I rimanenti blocchi reperiti di recente appartengono al filare inferiore. Le iscrizioni sono nondimeno indipendenti tra loro.

I caratteri epigrafici, per quanto permette la differenza cronologica, sono notevolmente unitari. Ad eccezione dell'iscrizione n. 3 del Bernand, presentano tutti l'alfa con l'asta trasversa spezzata (A), e sono caratteristici per ordine e regolarità.

1. SOWC/05 b (Tav. CCVI).

Dimensioni:
largh. 108, alt. 33, spess. 52; alt. delle lettere 2,5, interlinea 1,3.
Lettere incise e dipinte di rosso.

Β̣α̣σ̣ι̣λ̣ε̣ῖ Π̣τ̣ολεμαίωι καὶ βασ̣ιλίσσηι Κλεοπ̣άτ̣ραι
θεοῖς Ἐπιφάνεσι καὶ Εὐχαρίστοις καὶ Ἴσιδι ὑπὲρ
Πτολεμαίου τοῦ Εὐμένους Καστορείου τῶν
πρώτων φίλων καὶ ἀρχικυνηγοῦ καὶ τῆς γυναικὸς
αὐτοῦ Ἀγαθοκλείας καὶ τοῦ υἱοῦ Πτολεμαίου
τοῦ ἀρχισωματοφύλακος καὶ ἀρχικυνηγοῦ
Κλέων Διογένους Θεσσαλὸς *v* ἡγεμών
καὶ φρούραρχος Φιλῶν.

«Al re Tolomeo e alla regina Cleopatra, gli dei Epifani ed Eucaristi, e ad Iside, per Tolomeo figlio di Eumene, Castoreo, dei primi Amici e grande cacciatore, e sua moglie Agatoclea ed il figlio Tolomeo, grande guardia del corpo e grande cacciatore, (ha dedicato)

Cleonte figlio di Diogene, della Tessaglia, comandante e capo del presidio di File».

Data: Tolomeo V Epifane, sposo di Cleopatra I, che regnò dal 205 al 180 a.C., ma ebbe in possesso l'Alto Egitto soltanto negli ultimi cinque anni di regno, ai quali deve attribuirsi questa epigrafe come la contemporanea n. 9 del Bernand. La datazione di questa è confermata dalla presente. Le due iscrizioni avevano probabilmente un'origine comune, perché il blocco n. 9 del Bernand fu visto dal Borchardt all'estremità Sud dell'isola, anche se non è più stato reperito in seguito. La presente lastra era stata riadoperata come copertura del portico Ovest nella stessa zona. L'iscrizione n. 9 del Bernand è alquanto frammentaria, ma permette di riconoscere gli stessi titoli che Tolomeo porta nell'epigrafe presente. Nell'isola vicina di Elefantina è stata trovata un'iscrizione greca su un altare nel tempio di Khnum dedicata a Tolomeo figlio di Tolomeo figlio di Eumene, dei primi Amici e governatore (στρατηγός), che è probabilmente il figlio del beneficiario della presente iscrizione [3].

2. Resti di due altari assai simili tra loro, riadoperati nella fondazione del Muro occidentale del Dromos. Essi non sono stati numerati perché si trovavano sotto il livello previsto per il trasferimento della struttura. Le iscrizioni sono quasi identiche e variano solo nella disposizione delle linee, permettendo di colmare alcune lacune (Tav. CCVII e CCVIII).

1) Largh. 47, alt. 35, spess. 20;
2) Largh. 45,5, alt. 40, spess. 17, alt. delle lettere 2.

1	2
Βασιλεῖ Πτολεμαίωι καὶ	Βασιλεῖ Πτολεμαίωι καὶ
βασιλίσσηι Κλεοπάτραι τῆι	βασιλίσσηι Κλεοπάτραι τῆ̣ι̣
ἀδελφῆι θεοῖς Εὐεργέταις	ἀδελφῆι θεοῖς Εὐεργέτα̣ι̣ς
καὶ τοῖς τέκνοις καὶ τῆι ἐν	καὶ τοῖς τέκνοις καὶ τῆι ἐν̣ [τῶι]
τῶι Ἀβάτωι κα̣ὶ̣ Φίλαις θεᾶι	Ἀβάτωι καὶ Φίλαις θεᾶ̣ι̣ [Ἴσιδι]
[Ἴσιδι] μεγίστηι καὶ Σαράπιδ̣ι̣	μεγίστηι καὶ Σαρά̣[πιδι καὶ]

---

[3] H. Maehler, *Griechische Inschriften aus Elephantine*, in *MDIK* 16 (1970), p. 169-172.

[καὶ ʽΑρ]ποχράτηι κ̣α̣[ὶ ʼΑ]ν̣ο̣ύ̣[βιδι]	ʽΑρποχράτηι καὶ ʼΑν̣[ούβιδι]
. . . Χ̣ν̣ο̣ύ̣[μι?	[ʼΆ]μμωνι Χνούμι̣ . . .
	[καὶ ʼΑρ]εσνού[φει . . .

«Al re Tolomeo e alla regina Cleopatra la sorella, gli dei Evergeti, ed ai figli, e ad Iside, dea dell'Abaton e di File, grandissima, e a Serapide, ed Arpocrate, e Anubi, Ammone, Khnum, . . ., ed Arensnufi . . .»

Data: Tolomeo VIII, probabilmente tra 143 e 137 a.C., periodo in cui divise il regno con Cleopatra II [4].

La formulazione del testo, come la lunga enumerazione di dei, alcuni dei quali non ancora riconosciuti a File, avvicina i presenti altari a quelli scoperti nel tempio di Khnum dell'isola di Elefantina, leggermente più antichi [3].

L'ultimo nome di divinità superstite nell'iscrizione, se correttamente integrato, porta una seconda attestazione in greco di Arensnufi [5].

3. Lastra non numerata, trovata vicino alle precedenti (Tav. CCIX).

Dimensioni:
largh. 37, alt. 38, spess. 11; alt. delle lettere, nella prima linea 2,5, nell'ultima linea 1,7.

[ʽΥπὲρ βασιλέως] Π̣τολεμαίου καὶ
[βασιλίσσης Κλ]ε̣οπάτρας τῆς
[ἀδελφῆς καὶ β]α̣σιλίσσης Κλεοπάτρας
[τῆς γυναικὸς θε]ῶν Εὐεργετῶν καὶ τῶν̣
[τούτων τέκνων] ʼΑ̣νούβιδι ʼΊσιδι ʼΉραι ʼΑθηνᾶ̣[ι]
[καὶ τοῖς ἐν τῶι ʼΑβά]τωι θεοῖς ʽΕρμίας
]τῶν πρώτων φίλων
ὁ ἐπὶ τ]ῶν προσό̣[δων . . .

«In favore del re Tolomeo e della regina Cleopatra la sorella, e della regina Cleopatra la moglie, gli dei Evergeti, e dei loro figli, ad Anubi, Iside, Era, Atena, ed agli dei dell'Abaton, Hermia ..., dei primi amici ... intendente delle finanze ...»

---

[4] P. W. Pestman, *Chronologie égyptienne d'après les textes démotiques (332 av. J.-C. - 453 ap. J.-C.)*, Leiden 1967, p. 62.

[5] E. Winter, *Arensnuphis. Sein Name und seine Herkunft*, in *REgypt* 25 (1973), p. 238.

Data: Tolomeo VIII, nell'ultimo periodo del regno (125-116 a.C.). Ritornano alcune divinità insolite, tra le quali Era potrebbe corrispondere ad Anuqet, adorata nell'area della cataratta, e spesso menzionata a File.

4. L'epigrafe si estende su tre blocchi (Tav. CCX):

a) OWWI/5/10

dimensioni:
largh. 74,5, alt. 44, spess. 34,5; altezza del testo 23, larghezza 65, altezza delle lettere 2,8/6, interlinea 0,7. Il blocco termina superiormente con un cordone.

b) OWWI/5/35

dimensioni:
largh. 43,5, alt. 44; altezza del testo 21, larghezza 35, altezza delle lettere 2,4.

c) OWWI/5/34

dimensioni:
largh. 32, alt. 44; altezza del testo 20,5, larghezza come la pietra, altezza delle lettere 2,3.

La massima estensione del testo misura cm 65-67 in larghezza, con un margine a sinistra di circa cm 9, l'altezza totale è di cm 43. Una tacca posta a segnare il mezzo dell'iscrizione rivela che la pietra superiore è stata scalpellata sul fianco destro, rovinando alcune lettere. Si osserva una grandezza decrescente delle lettere dall'alto verso il basso. Incisione riempita di pittura rossa. La data, in alto a destra, è soltanto dipinta in rosso.

L νδ παυνὶ κ̣β

Βασιλεῖ Πτολεμαίωι καὶ
βασιλίσσηι Κλεοπάτραι τῆι
ἀδελφῆι καὶ βασιλίσσηι Κλεοπάτρα̣[ι]
τῆι γυναικὶ θεοῖς Εὐεργέταις καὶ τοῖς
5 τούτων τέκνοις Ἴσιδι Σαράπιδι Ὥρωι
καὶ τοῖς ἐν τῶι Ἀβάτωι θεοῖς ὑ̣π̣ὲρ Ἀθηνα̣ . . .
[τ]ο[ῦ συ]γγενοῦς [κ]αὶ σ̣[τρ]ατ̣ηγοῦ̣ [ ] ἐ̣π̣ὶ̣ (?)

Ἐλε[φ]αντί̣νην Νέστω[ρ] Μελανίππ̣[ου] Φ̣ασηλίτης
τῶν ἀρχισωματοφυλάκ̣ων ὁ καθεστάμενος
ὑπ’ αὐτοῦ πρὸς τῆι φρουρ[α]ρχίαι Συήνης καὶ
Ἐλεφαντίνης καὶ Φιλῶ[ν] καὶ γερροφυλακίαι
καὶ πρὸς τῆι στρατηγί[α]ι τοῦ αὐτοῦ νομοῦ.

«Anno 54, Paone 14 (?)
Al re Tolomeo ed alla regina Cleopatra la sorella e alla regina Cleopatra la moglie, gli dei Evergeti, e ai loro figli, ad Iside Serapide Horo e agli dei dell'Abaton, per Atena..., parente del Re e governatore di Elefantina, (ha dedicato) Nestore, figlio di Melanippo, della città di Faseli, delle grandi guardie del corpo, che dipende da lui nella frurarchia di Asuan e di Elefantina e di File e nella guardia allo steccato e nel comando militare dello stesso nomo».

Data: Tolomeo VIII Evergete II, sposo di Cleopatra III, il cui 54° anno di regno è pure quello della sua morte e cade nel 116 a.C. Il mese di Paone cominciò il 16 giugno di quell'anno ed il sovrano morì il 28 giugno, ma alcuni documenti continuarono a portare il suo nome per alcuni mesi successivi. Questo sovrano fu molto attivo nell'area tra i due piloni del tempio di Iside e nella sala ipostila dello stesso tempio.

5. OWWO/5/38 (Tav. CCXI).

Dimensioni:
largh. 112, alt. 44; alt. del testo 21,5, largh. 52, alt. delle linee 4.

ACU[TI]US[.]F. TEṚ
HOC. VENIT. PRIMUS
A. D. V. K. SEPTEMBRIS
Q̣. FABIO. C. LICINIO. COS

In greco, sotto:

Γάιος Ἀκούτιος

Accanto, in alto, in lettere grandi:

M. CLAUDIUS VARUṢ

In caratteri minuti, in basso, a destra:

SP. VARAEUS. Ṇ. F.

HOC. VENERUNT.
A. D. V. K. SEPTEM. COS.
ROMAE. Q. FABIO. C. LI

Data: Q. F. Maximus Eburnus e C. Licinius Geta furono consoli nel 116 a.C. Questa epigrafe è dunque contemporanea alla precedente, ed è caratteristica per l'arcaismo *hoc*.

6. OWWO/5/34 (Tav. CCXII e CCXIII).

Dimensioni:
largh. 163, alt. 41, spess. 63,5.
Questo blocco contiene a destra un'iscrizione greca ed a sinistra un'iscrizione latina.

Tav. CCXII.

1) iscrizione greca
alt. della linea 3, dell'interlinea circa 1.

. . . α̣ι̣ο̣ς ’Α̣μμωνίου
τῶν διαδόχων φρουραρχ[ῶ]ν τὸν τόπον
ἔτη μβ καὶ ἀνέγκλητος γε̣γονὼς τοῖς
ἐνταῦθα κατοίκουσι ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς
παρεπιδήμουσι ξένοις καὶ ἐν ταῖς τῶν
στρατηγῶν παρουσίαις ἐπαινοῦ τετευχώς
καὶ ἐπὶ τῆι γενομένηι τοῦ κυρίου βασιλέως
θεοῦ Φιλομήτορος Σωτῆρος τοῦ β L
ἐφόδωι ἐπισημασίας τετευχώς
εὐχὴν καὶ χαριστήρια.

«... aios (?), figlio di Ammonio, della classe dei Successori, comandante il luogo per 42 anni, ed essendo stato stimato da quelli che vi abitano ed egualmente dai forestieri di passaggio, ed avendo meritato la lode alla presenza dei governatori, ed avendo meritato la decorazione in occasione del viaggio compiuto dal sovrano, il re dio Filometore Sotere, nel secondo anno, (ha dedicato) in ex voto e ringraziamento».

Data: Tolomeo IX Soter II (116-106 a.C.). Il personaggio può essere in rapporto con ’Ασκληπιάδης ’Αμμωνίου Μακεδών τῶν διαδόχων καὶ φρούραρχος ’Ελεφαντίνης che dedicò un altare nel tempio di Khnum a un beneficiario della nuova iscrizione n. 1 [3]. Il viaggio di Tolomeo IX era già noto da un cippo di Elefantina conservato nel Museo Britannico (*OGIS* n. 168). Egli visitò File nell'agosto 115 a.C., ed è probabile che in tale periodo abbia promosso un'intensa attività costruttiva in tutto l'Alto Egitto, l'ultima attuata sotto i Lagidi. In particolare la decorazione di una stanza interna nel I Pilone del Tempio di Iside porta il nome di Tolomeo IX.

Tav. CCXIII.

2) iscrizione latina
alt. delle lettere 5,5.

M. TI .. TRIUS. N. F.
GRAICANICUS
NUCRINUS
VENI

Data: questa iscrizione fu incisa nel vasto campo lasciato libero dall'epigrafe greca, ma considerazioni generali ne indicano una esecuzione vicina nel tempo. Il carattere epigrafico dell'iscrizione latina è alquanto trascurato e sommario, come l'iscrizione greca n. 7. Alcune lettere hanno sofferto a causa di graffiti. Si noti l'equivalenza *veni* = ἥκω della iscrizione seguente.

7. OWWO/5/35 (Tav. CCIV).

Dimensioni:
alt. 42, largh. 96, spess. 48; alt. della linea 4.

᾿Απίων Διονυσίου ᾿Αλεξανδρε
ὺς ἥκω πρὸς τὴν θεὰν
῎Ισιν καὶ τοὺς ἐν τῶι
᾿Αβάτωι θεούς.

«(Io), Apione, figlio di Dionisio, della città di Alessandria, son venuto al tempio della dea Iside e dagli dei dell'Abaton».

L'iscrizione non è datata, ma non può scostarsi molto dalle precedenti. La sua formulazione è simile ai n. 21-22 del Bernand, con ogni probabilità del 115 a.C.

GRIECHISCHE EPIGRAMME AUS DEM SÜDLICHEN PROPONTISGEBIET

SENCER ŞAHIN
(Köln)

Tafeln CCXV-CCXVIII

Ich freue mich an dieser Stelle drei der schönsten Epigramme bekannt machen zu können, die ich auf meiner Forschungsreise 1974 im Museum Bursa aufgenommen habe *. Gerade das erste wird die Aufmerksamkeit des Jubilars M. J. Vermaseren besonders in Anspruch nehmen, da es sich um ein weiteres Zeugnis für die Verbreitung ägyptischer Gottheiten in Kleinasien handelt.

1. *Der Isismyste Meniketes*

Grabstele aus Marmor mit einer Reliefdarstellung; Fundort unbekannt. Oben links ist ein Stück abgebrochen und wieder aufgesetzt. Das gesamte Oberteil der Stele existiert nicht mehr. Das Relief zeigt fünf stehende Personen, von links nach rechts, eine Frau, einen Knaben, eine erwachsene männliche Person, eine groß gebildete männliche Person und ein Kind. In der Mitte, wo die Stele gebrochen und schwer beschädigt ist, dürfte nach den erhalteten Resten eine weitere Person gestanden haben.

Die Stele befindet sich heute im Museum Bursa, Inv. 3213. Erhaltene H. 1,18 m; Br. 0,51 m; T. 0,16 m; Bh. 0,015 m (Taf. CCXV-CCXVI).

Οὐ δνοφερὰν Ἀχέροντος ἔβαν νεκυο-
στόλον οἶμον | Μηνικέτης, μακάρων
δ' ἔδραμον εἰς λιμένας· | δέμνια γὰρ λινόπε̣-
4 π̣λα θεᾶς ἄρρητα βεβήλοις | Αἰγύπτου τρα-
φεροῖς δώμασιν ἁρμοσάμαν· | τιμήεις δὲ βρο-

---

* Die weiteren griechischen Epigramme aus den Museen von Bursa, Iznik, Bolu und den Umgebungen dieser Städte werde ich demnächst separat von der Gesamtpublikation der Inschriften aus diesem Gebiet (In der Reihe *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* in Bonn) publizieren.

τοῖσι θανών, ξένε, τὰν ἐπίσαμον | φάμαν Ἰσ̣ια̣-
κ̣ῶν μάρτυρ' ἐπεσπ̣ασάμαν· | πατρὶ δὲ κῦδος
8 ἔθηκα Μενεσθεῖ, τρισσὰ λελοιπὼς | τέκνα·
τὺ δὲ στείχοις τάνδε ὁδὸν ἀβλαβέως.

„Nicht ging ich, Meniketes, den dunklen totengeleitenden Weg zum Acheron, sondern lief in die Häfen der Seligen ein. Denn die linnenbezogenen Liegen der Göttin von Ägypten, die den Ungeweihten ein Geheimnis bleiben, fügte ich für ihre reichen Gemächer zusammen. Geehrt bei den Menschen, Fremdling, starb ich und gewann mir zum Zeugnis einen geachteten Namen bei den Isis-Verehrern. Meinem Vater Menestheus habe ich Ehre gemacht und habe ihm drei Kinder hinterlassen. Du mögest aber diesen Weg ungefährdet weitergehen.

Z. 3 Hafen: Vgl. W. Peek, *Griechische Versinschriften* I (Berlin, 1955), Nr. 446, 788, 925, 1129, 1185, 1816, 1571, 6; H. Engelmann - R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai* (Bonn, 1972), Nr. 304 mit einer Zusammenstellung der Parallelstellen über „Tod als Hafen"; Bonner in *HThR*, 34 (1941), 49-67 (Desired Haven).

Meniketes war offenbar ein Schreiner, der die Liegen für die Isiszeremonien hergestellt hat. Die Göttin wird oft mit Sarapis auf einer Kline dargestellt. Diese Darstellung bezieht sich dann auf das zeremonielle Festmahl des Isis-Sarapiskultes; vgl. dazu z.B. L. Koenen, *Eine Einladung zur Kline des Sarapis*, in *ZPE*, 1 (1967), 121ff.; G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leiden, 1969), 81 und Anm. 4 mit Literaturangabe; F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la mediterranée* (Leiden, 1973), 365 (Index s.v. Kline).

2. *Epigramm für Asklepiakos*

Marmorstele mit Reliefdarstellung, in der Mitte abgebrochen und wieder aufgesetzt; rechts oben ist ein Teil abgebrochen und existiert nicht mehr. Das Relief zeigt eine männliche Person auf einer Bank sitzend mit einem geöffneten Buch in der Hand. Das Buch ist schwer beschädigt, so daß man auf ihm nur noch die folgenden Buchstaben feststellen kann:

Α[
Χ[
Π/ [
ΓΕ[
ΟC[
ΤΑ[

Rechts vor dem Mann steht ein Schrank, auf dem sich ein Kuchen befindet. Vor dem Schrank ist ein Hahn mit dem Kopf nach links abgebildet.

Der Stein wurde im Dorf Doğanpınar bei Edincik gefunden und steht heute im Depot des Museums von Bursa, Inv. 6536. Erhaltene H. 0,87 m; Br. 0,48 m; T. 0,13 m; Bh. 0,016 m (Taf. CCXVII).

Ἀσκληπιακόν με τὸ σῆμα κάλ[υ]ψεν ἐτῶν ἀνύσαντα
τρεῖς δεκάδας, δυ’ ἐτῶν τοῖσδ’ ἐπιλειπομένων·
Μοσχαρίου παῖς εἰμί, Τελεσφόρος ἐστὶ πατήρ μοι,
4 Μοῦσα δ’ ἐμὴ γαμετὴ παρθενικῶν λεχέων,
οἷς κὲ πένθος ἄπαυστον ἐγὼ λίπον, οὐδέ τις αὐτοὺς
σῆμα λιπεῖν πείθει παυσαμένους δακρύων·
κἀγὼ δ’ οὐκ ἀσόφοισι μαθήμασι Πυθαγορείοις
8 μάντις ἐὼν ᾔδειν τοῦδε τέλος θανάτου·
ἔσσετ’ Ἀνεικήτοιο θάνοντος ἐμοῦ συνομαίμ[ου]
κὲ γλυκερῶν γονέων μοῦνον ὁ τύμβος ὅδε.
Ὃς δὲ ἂν τολμήσει ἕτερον παρὰ τοὺς
12 προγεγραμένους καταθέσθαι ἢ διορυ-
ξῃ ἢ κατασκαψῃ ὤλης ἐξώλης ἀπό-
λοιτο κὲ γένος τὸ ἐξ αὐτοῦ.

„Mich Asklepiakos birgt dieses Grabmal, nachdem ich drei Jahrzehnte weniger zwei Jahre (= 28 Jahre) vollendet habe. Ich bin Kind der Moscharion, Telesphoros ist mein Vater, Musa war meine Gattin, die ich als Jungfrau in mein Bett nahm. Ihnen fehle ich nun und habe einen unaufhörlichen Schmerz hinterlassen, und niemand kann sie dazu bewegen, mein Grabmal zu verlassen und mit ihren Tränen aufzuhören. Auch ich war mit Hilfe der weisen Erkenntnisse der Pythagoreer ein Seher und habe um das Ziel dieses Todes Bescheid gewußt. Nach dem Tode meines Bruders Aniketos und dem der süßen Eltern wird dieses Grab nur diesen gehören. Wer es wagt einen anderen niederzulegen oder zu vergraben oder ebenfalls in dieses Grab zu legen, dieser und seine Nachkommen sollen die Tat mit ihrer restlosen Vernichtung büßen."

Z. 9 ἀί lies ἀεί

Z. 13 lies διορύξαι lies κατασκάψαι

Der Verstorbene war also ein überzeugter Anhänger der Pythagoreer, deren Lehre die Unsterblichkeit der Seele und ihre Wanderung zum Inhalt hatte. Dazu vgl. z.B. E. Rohde, *Psyche* (Tübingen, 1925^{10}), II, 159f.; L. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (Leipzig, 1910^{8}), IV, 367f. und U. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (Darmstadt, 1973^{4}), II, 185f.

Der Hahn auf dem Relief der Stele erinnert an die letzten Worte des Sokrates an seinen Freund Kriton (Platon, *Phaidon* 118):

τῷ Ἀσκληπίῳ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα κτλ.

Über die letzte Worte des Sokrates: Fr. Cumont, *À propos des dernières paroles de Socrate*, in *CRAI* (1943), 112-126. Der Hahn hat gerade bei den Pythagoreern eine besondere Bedeutung: Fr. Cumont, *Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens*, in *CRAI* (1942), 284-300; vgl. auch Fr. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), 230; 409-411. Für den Hahn im Mithraskult: M. J. Vermaseren, *A Unique Representation of Mithras*, in *VigChrist*, IV (1950), 142-156.

3. *Grab des Asklâs*

Giebelstele aus weißem Marmor; das Giebelfeld und die den Giebel tragenden Säulen sind mit Ranken verziert. Zwischen den beiden Säulen ist eine Totenmahlszene dargestellt. Zwei männliche Personen, also der Verstorbene und sein Vater ruhen auf einer Kline; sie tragen jeweils in der linken Hand — ihre Ellbogen haben sie auf Kissen gestützt — einen runden Gegenstand, wahrscheinlich eine Speise (Kuchen?), die sich ebenfalls auf dem dreibeinigen

Tisch vor der Kline befindet. Am Fuße beider Personen sitzt eine Frau, die Mutter des Verstorbenen auf einer Bank. Links ist ein weiblicher, rechts ein männlicher kleiner Diener zu erkennen. Unten, in der Mitte der Inschrift ist eine junge männliche Person auf einem Pferd nach rechts reitend dargestellt.

Die Stele ist im Dorf Bakırköy bei Karacabey gefunden und befindet sich seit 1960 im Museum von Bursa, Inv. 3165. H. 0,95 m; Br. 0,51 m; T. 0,10 m; Bh. 0,015 m (Taf. CCXVIII).

Μὴ σειγῇ παρόδει, παροδεῖτα, ἰδ' ἀνάγνο-
θι τίς τίνος ἶμι· Ῥωμαίων τὸ γέν{ι}ος
’Ασκλᾶς οὔν- ομα, Λουκί-
ου υἱὸς, μη- τρὸς Λογγί-
νης, εἴκοσι καὶ τριῶν
ἐτέων τὴν μοίρα-
ν ἐμέμψα- το· ταῦτα
δ' ἔλεξα· οὐ νύμφην ἴ-
δον οὐ ποσ- γων? ἀλλ-
ὰ ἴδ' ἄνυμ- νος? κεῖμ-
αι πρὸς Ἄιδ- αν μοῖρα-
Relief
ν ἐμὴν τελέσας· μηκέτι κλαῖε π-
άτερ μήδε σὺ μῆτερ· κοινὰ τὰ θ-
νητῶν· οὐδεὶς γὰρ προφυγεῖν
μοῖρα βροτῶν δύναται.

„Wanderer, geh nicht schweigend vorbei und erkenne, wer ich bin; von römischem Geschlecht, Asklâs ist mein Name, Sohn des Lucius, Longine ist meine Mutter; mit dreiundzwanzig Jahren beklagte ich mich über mein Schicksal; dies habe ich abgelegt; eine Braut habe ich nicht gekannt, sondern ohne Hochzeitslied(?) vollendete ich mein Schicksal und liege nun vor dem Hades; weine nicht mehr Vater, auch du nicht Mutter, das trifft alle Sterblichen; denn niemand von den Sterblichen kann seinem Schicksal entgehen."

Das Gedicht beginnt mit einer in der Antike auf Grabstelen weitverbreiteten Bitte an die Vorbeiziehenden, um dem Toten ein Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt zu schaffen. Auch nach dem Tode etwas gemeinsames mit den Lebenden zu haben, war sicher ein Trost des antiken Menschen. Daß die Begräbnisstätte in der Antike z.B. oft zu beiden Seiten eines Verkehrsweges angelegt waren oder daß die Grabstelen mit Szenen aus dem irdischen Leben des Verstorbenen geschmückt wurden (wie auch unsere), sind Beweise für Bestrebungen des Verstorbenen, ein Andenken bei der Nachwelt zu erhalten. Für ähnlich beginnende Grabepigramme vgl. Peek, *GV* I, Nr. 1305ff.

Den Schlußteil des Epigramms bildet eine Trostformel, über das Los des Menschen, die besonders während der Verbreitung der christlichen Lehre häufige Anwendung auf Grabinschriften fand und zwar in der Formel: εὐψύχει (oder θάρσει) ὁ δεῖνα, οὐδεὶς ἀθάνατος. Vgl. dazu z.B. E. Rohde, *Psyche* II, 394ff. und 395 Anm. 1; C. M. Kaufmann, *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer* (Freiburg, 1897), 61f.

UN RUOLO APOTROPAICO DELLO SCARABEO EGIZIO NEL CONTESTO CULTURALE GRECO-ARCAICO DI PITHEKOUSSAI (ISCHIA)

FULVIO DE SALVIA
(Napoli)

Clarissimo Martino J. Vermaseren Magistro et Amico

1. *L'importanza degli scarabei di Pithekoussai*

L'Italia non soltanto ospita alcune fra le più antiche ed interessanti raccolte di antichità provenienti da scavi effettuati in Egitto negli ultimi secoli, ma costituisce essa stessa nei suoi contesti archeologici una preziosa fonte di reperti di tipo egizio ripartibili in due distinte categorie: la prima è costituita da obelischi, statue ed altri oggetti d'epoca sia faraonica che posteriore rinvenuti in aree ed in edifici pubblici e privati d'età romana; la seconda, invece, consiste in manufatti essenzialmente di piccole dimensioni, soprattutto scarabei, trovati in sepolcreti ellenici ed anellenici dell'VIII, VII e VI secolo a.C.[1]. Tuttavia tale distinzione non è soltanto a carattere cronologico, ma essenzialmente di natura culturale, in quanto la prima categoria rappresenta chiaramente il prodotto di spoliazioni o di acquisti compiuti nella valle del Nilo per soddisfare interessi collezionistici o religiosi, e pertanto il suo studio rientra nella complessa ma ben definita problematica dei rapporti fra l'Italia ed il Vicino Oriente a partire dall'età ellenistica; mentre l'identità della seconda risulta meno agevole da definirsi dal momento che ancora parzialmente oscuro rimane il quadro storico sia per l'Egitto che per l'Italia di questo periodo [2].

---

[1] Per una bibliografia essenziale sull'argomento si vedano U. Kahrstedt, *Phoenikischer Handel an der italischen Westküste*, in *Klio* (1912), p. 461ss.; F. W. von Bissing, *Der Anteil der ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker, Festrede geh. in d. öff. Sitz. d. K. Ak. Wiss. am 9.3.1912* (München, 1912), p. 86ss.; F. von Duhn, *Italische Gräberkunde*, I (Heidelberg, 1924), cfr. *Sachregister* s.v. «*Skarabäen*»; M. Pieper in *PWRE*, III, A 1 (Stuttgart, 1927), *col.* 459, s.v. «*Skarabäen*»; F. W. von Bissing, *Materiali archeologici orientali ed egiziani scoperti nelle necropoli dell'antico territorio etrusco*, in *StEtr*, III (1929) - XIV (1940). Un'organica ed accurata analisi di tutti gli oggetti di tipo egizio rinvenuti nei contesti preellenistici dell'Italia peninsulare è in G. Hölbl, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien vor 300 v. Chr.* (Leiden, in stampa); un analogo studio per quelli della Sicilia si trova in G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia* (Leiden, 1973).

In tale situazione lo studio degli *aegyptiaca* della prima metà dell'ultimo millennio si configura come uno dei campi più promettenti, ma anche più difficili dell'archeologia comparata, come si può dedurre dall'attenzione rivolta da parte degli studiosi soprattutto agli aspetti della questione più concretamente documentabili, quali quelli riguardanti la *mediazione*, se da attribuirsi a naviganti greci oppure fenici, di tali prodotti in Italia [3], oppure l'*autenticità* egiziana o meno di questi ultimi [4]; che non a quello — importante, forse, ancor più dei precedenti per il suo valore conclusivo — concernente il *significato* degli scarabei e degli altri materiali di tipo egizio nell'ambito delle comunità tanto dei coloni ellenici e semitici, quanto degli indigeni etruschi ed italici. A giustificazione di tale predilezione può certamente porsi la considerazione che, risultando indispensabile per un siffatto tipo d'indagine la preservazione integrale delle singole situazioni archeologiche includenti questi oggetti orientali, per le compromissioni non infrequenti sia dei contesti che dei reperti, delle quali gli uomini ancor più del tempo si sono resi responsabili [5], l'analisi dei significati non deve essere apparsa agevole; tuttavia, non è nemmeno da escludere che, talvolta, a dissuadere dall'intento possa aver contribuito la vetusta ed acritica pregiudiziale postulante una fondamentale antinomia fra la civiltà ellenica e quella dei popoli del Vicino Oriente [6].

---

[2] Sulla situazione in Egitto cfr. il recente K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)* (Warminster, 1973). Per le culture indigene dell'Italia meridionale nei primi secoli dell'Età del Ferro si consultino Autori Varî, *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, II (Roma, 1974); J. de la Genière, *Aspetti e problemi dell'archeologia del mondo indigeno*, in *Atti dell'XI convegno di studi sulla Magna Grecia* (Napoli, 1972), p. 225ss.

[3] Con la generica denominazione di *aegyptiaca* vengono comunemente definiti, a prescindere dalla loro autenticità, quei reperti di tipologia chiaramente egizia rinvenuti fuori della valle del Nilo.

L'ipotesi di un precoce ruolo fenicio nel trasporto di tali oggetti in Italia, assai in auge nello scorso secolo ed ancora agli inizi del presente (Kahrstedt, *op. cit.*, p. 461ss.), ha riavuto recentemente fortuna col Bérard (J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité* (Paris, 1957², p. 72). Alle obiezioni già rivolte in passato a questa teoria gioverà aggiungere quelle del Boardman (J. Boardman, *The Greeks Overseas* (Harmondsworth, 1973²), p. 202). Si veda *infra*, nota 48.

[4] In opposizione alla più antica teoria dell'imitazione degli oggetti egiziani da parte dei Fenici, sostenuta dal Kahrstedt, dal von Duhn e da altri studiosi, v'è quella più recente che intenderebbe attribuire un tal tipo di produzione anche a botteghe greco-orientali. Si vedano M. Pieper, *Die ägyptischen Skarabäen und ihre Nachbildungen in den Mittelmeerländern*, in *ZÄS*, 60 (1925), p. 49; F. W. von Bissing, *Zeit und Herkunft der in Cerveteri gefundenen Gefäße aus ägyptischer Fayence und glasiertem Ton* (München, 1941), p. 81; J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours* (London, 1957), p. 49; T. H. G. James in *Perachora*, II (Oxford, 1962), pp. 462-63. Su Naukratis una buona bibliografia è in Boardman, *op. cit.*, p. 157.

Nondimeno una benevola sorte ha consentito proprio alla Campania, i cui contesti arcaici, particolarmente quelli di Cuma, Suessula e del Capuano, erano stati oggetto in passato di dolorose manomissioni, di offrire le migliori condizioni di ricerca: nel 1952, infatti, Giorgio Buchner rinveniva nell'isola d'Ischia la necropoli ancor integra della città euboica di Pithekoussai — la più antica colonia greca d'Occidente, fondata ancor prima di Cuma (cfr. Livio, VIII, 22, 5) — situata nella valle di S. Montano presso Lacco Ameno, proprio ai piedi del monte Vico ove in antico sorgeva l'abitato [7]. Il gran numero dei sepolcri sino ad oggi disseppelliti ed i risultati di altri saggi compiuti nelle vicinanze hanno permesso di delineare un quadro abbastanza preciso del livello culturale raggiunto dalla popolazione di questo *empórion* assai fiorente già alla metà del secolo VIII a.C., epoca dei più antichi livelli sinora messi in luce, la cui esistenza è da attribuire all'interesse commerciale dei coloni di Eretria e Calcide d'Eubea nei confronti delle popolazioni indigene della penisola, in particolare riguardante lo smistamento dei manufatti metallici. Gli oggetti di tipo egizio che compaiono già nelle tombe più arcaiche fra quelle scavate, cioè appartenenti al 3° quarto del secolo, per evidenti ragioni cronologiche — una priorità in tal senso spettando ad alcuni reperti inseriti in contesti anellenici della Calabria (Torre Galli), della stessa Campania (Cuma preellenica, Capua, Pontecagnano), nonché dell'Etruria (Tarquinia, Veio) — non possono certamente esser considerati i più antichi fra quelli restituiti dal suolo italiano: tuttavia la consistenza del loro numero ed il notevole grado di sviluppo del contesto storico in cui risultano inclusi sottolineano, almeno per l'VIII secolo, il ruolo determinante svolto da Pithekoussai nella mediazione di tali prodotti in Italia [8]. Gli *aegyptiaca* ischitani dei vari livelli — più di un centinaio, soprattutto scarabei, alcuni dei quali chiaramente provenienti dall'Egitto come quello del faraone Bokchoris di Sais (intorno al 720-715 a.C.); ma anche statuine di Nefertum, di Sekhmet e del Pateco, assieme ad un amuleto *udjat* e ad una fusaiola — accompagnati da prodotti di matrice siro-palestinese come gli scaraboidi neohittiti del «*Lyre-player Group*» [9], documentano inequivocabilmente una frequenza di relazioni commerciali della colonia euboica con le regioni del Vicino Oriente, e particolarmente con il porto nord-siriano di 'Al Mina (*Posideion*), egemonizzato proprio nel secolo VIII dagli stessi Euboici fondatori di Pithekoussai [10]. La ricchezza di questo sepolcreto, sottoposto ad un'indagine archeologica estremamente accurata, ha fornito dati preziosi non facili a reperirsi altrove: infatti, Sergio Bosticco [11], che sollecitamente aveva preso in esame un primo gruppo di 31 scarabei, già

---

[5] Sull'argomento significative sono le affermazioni del Gabrici (E. Gabrici, *Cuma*, in *MAL*, XXII (1913), *col.* 297, nota 1), alle quali fanno da contrappeso, nonché da integrazione, quelle del Pieper (*Äg. Skarabäen*, pp. 45-46, 50).

[6] In proposito si veda F. De Salvia, *Le prime testimonianze dell'Egitto in Italia — Tempi e modi di una relazione culturale*, in *Antiqua*, I (1976), 1, pp. 35-36.

[7] Una completa bibliografia su Pithekoussai è in D. Ridgway, *The First Western Greeks*: *Campanian Coasts and Southern Etruria*, in *Greeks, Celts and Romans* (London, 1973), pp. 31-32. Sugli *aegyptiaca* della Campania arcaica si veda F. De Salvia, *I reperti di tipo egizio di Pithekoussai*: *problemi e prospettive*, in Autori Varî, *Contribution à l'étude de la Société et de la Colonisation Eubéennes* (= Cahiers du centre J. Bérard, II; Naples, 1975), pp. 87-88. A cura dello scrivente è, inoltre, l'appendice a G. Buchner, *Pithekoussai - I* (cfr. *infra*, nota 42), contenente la classificazione di un primo gruppo di oggetti di tipo egizio rinvenuti nella necropoli ischitana.

---

[8] Gli *aegyptiaca* rinvenuti nel corso dello scavo mostrano una concentrazione di esemplari soprattutto nei contesti dell'VIII secolo in piena concordanza, appunto, col periodo di maggior fioritura della città, ma non risalgono ad epoca antecedente il 3° quarto del secolo, e ciò semplicemente per il fatto che le tombe più antiche sono, probabilmente, ancora da disseppellire; pertanto essi sono preceduti sul piano cronologico da quelli dei contesti anellenici calabresi, campani ed etruschi appartenenti, invece, alla prima metà del secolo. Va ricordato, tuttavia, che l'abitato dev'essere certamente più antico della metà dell'VIII, come congetturato dal Buchner (G. Buchner, *Nuovi aspetti e problemi posti dagli scavi di Pitecusa con particolari considerazioni sulle oreficerie di stile orientalizzante antico*, in *Contribution*, p. 67), il quale ha molto plausibilmente prospettato che «Considerata la vasta estensione che l'insediamento di Pithecusa ebbe nel terzo quarto del secolo, appare comunque più probabile che la sua fondazione sia avvenuta già entro il secondo quarto dell'VIII sec.». Inoltre il numero consistente degli *aegpytiaca* pithekusani sin nelle tombe più antiche (cfr. *infra*, p. 1028) rende assai probabile una loro comparsa nell'isola già in epoca precedente. Quanto agli oggetti di tipo egizio dei contesti anellenici vanno poste in rilievo tanto l'esiguità del loro numero, quanto la loro collocazione geografica in zone eccentriche (Pontecagnano) oppure interessate al commercio ellenico, come sarebbe comprovato anche dalla presenza dello *skyphos «à chevrons»* (Veio, Cuma, Capua ed anche Pontecagnano). Nella considerazione, quindi, di un preponderante ruolo commerciale dei Greci nella penisola durante il secolo VIII a.C. — che sembra rendere estremamente improbabile, almeno per tale periodo, una *Mittlerrolle* fenicia (cfr. *supra*, nota 3) — non resta che attribuire la distribuzione di tali *aegyptiaca* più antichi d'area anellenica proprio ad un centro ellenico in relazione coi mercati orientali,

---

quale potrebbe essere stato Cuma, ma innanzitutto Pithekoussai per la maggiore antichità rispetto a quest'ultima e per la sua natura specifica di *empórion*. Non è tanto illogico aspettarsi, dunque, da futuri scavi nella necropoli ischitana a livelli più arcaici, ossia della prima metà del secolo, la scoperta di oggetti di tipo egizio antichi almeno quanto quelli trovati sul continente.

Questi ultimi consistono per *Veio* in tre scarabei rinvenuti in tombe delle Grotte Gramiccia (Hölbl, nn. 34, 36, 39); per *Tarquinia* in una Mut-Sakhmet, in una Sakhmet ed in uno scarabeo, anch'essi rinvenuti in tombe (Ghirardini in *NSc* (1882), pp. 185-86, 183; Hölbl, nn. 126, 127, 226); per *Cuma* in una Mut e in uno scarabeo dello scavo Osta (Gabrici, *op. cit.*, *col.* 110, fig. 51, *col.* 114, fig. 54; Hölbl, nn. 859-60, 857-58); per *Capua* in un certo numero di scarabei ancora inediti (De Salvia, *Reperti*, p. 88 e nota 3; Hölbl, n. 687); per *Pontecagnano* (Salerno) in tre scarabei di «blue paste» anch'essi inediti (Hölbl, n. 1029); e per *Torre Galli* (Reggio Calabria) in scarabei trovati nelle tombe nn. 54, 67, 55 e 56 (P. Orsi in *MAL* (1926), *col.* 46, fig. 30, *col.* 53, fig. 35, *col.* 54, *coll.* 47, 49 e 163; Hölbl, nn. 1290-1293). Ringrazio vivamente il dott. G. Hölbl per avermi fornito i dati in questione tratti dal suo catalogo (cfr. *supra*, nota 1).

[9] Fra i reperti di matrice asiatica sono da annoverare anche un *aryballos* dal collo in forma di testa femminile, di fabbrica siriana, ed una bottiglia fenicia in ceramica. Si vedano Buchner in *Atti III conv. st. Magna Grecia* (1964), p. 268, fig. 1c, d; Ridgway, *op. cit.*, p. 12ss., figg. 2b, 3. Per gli scaraboidi neohittiti *infra*, nota 13.

[10] Per una bibliografia su 'Al Mina Boardman, *op. cit.*, p. 106. Sul ruolo degli Elleni nel Vicino Oriente durante l'epoca arcaica *ibid.*, p. 33ss. ed *infra*, p. 1055.

[11] S. Bosticco, *Scarabei egiziani della necropoli di Pithecusa nell'isola di Ischia*, in *La Parola del Passato*, LIV (1957), p. 215ss.

nel 1957 poteva render noto che tali oggetti «*Sono stati trovati sempre sul petto del defunto, per la quasi totalità in tombe di bambini*»; un'importante osservazione che parve suscitare, però, l'interesse soltanto di Siegfried Morenz [12]: «*Der Befund ist religionsgeschichtlich bemerkenswert, aber in seiner denkbaren Besonderheit noch nicht gedeutet*».Tuttavia s'è dovuto attendere la pubblicazione dello studio dedicato dal Buchner, in collaborazione con John Boardman,[13] agli scaraboidi neohittiti, cui s'è accennato innanzi, per apprendere con maggiori dettagli che scarabei e scaraboidi, spesso associati fra loro, appartenevano a tombe di bambini di età fra uno e tredici anni, e che erano portati sul petto, ove sono stati appunto trovati, appesi al collo mediante un laccio ormai scomparso.

Quanto alla loro funzione, secondo gli autori, essi dovevano servire in vita in qualità di amuleti a carattere medico-magico: «*... both seals and scarabs must have had the same significance, which can only be amuletic* (περίαμμα, φυλακτήριον, ἀποτρόπαιον)»; ed inoltre sarebbero stati assegnati al fanciullo sin dalla nascita dal momento che «*This superstition no doubt derived from the observed fact that children where more likely to contract infectious diseases*».

Questo concorso di condizioni archeologiche favorevoli registrato nella necropoli di Pithekoussai sottolinea la necessità di un'indagine approfondita sugli *aegyptiaca* qui rinvenuti: d'altronde la vastità dei problemi che si profilano invita a soffermarsi, in questa sede, sulla categoria numericamente più consistente, quella degli scarabei. Sarà intento, pertanto, della presente analisi confermare o meno le congetture innanzi proposte onde far luce sul particolare significato assunto da questi manufatti nell'ambito del contesto storico in esame.

2. *Origine e valore del culto dello Scarabeo in Egitto*

L'importanza sia dei dati accertati a Pithekoussai che delle congetture formulate tanto dal Buchner e dal Boardman quanto dal Morenz, può trovare una migliore possibilità di comprensione solo se considerata nell'ambito della vasta e complessa problematica concernente il significato assunto dai manufatti in forma di Scarabeo nelle aree extra-egiziane ove essi, a partire dal II millennio a.C., cominciano ad apparire sino a raggiungere, intorno alla metà di quello successivo, un arco di distribuzione che arriva ad abbracciare l'intera fascia mediterranea dal Mar d'Azov a Gibilterra [14].

---

[12] S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten* (Zürich, 1969), p. 59. Aggiungeva lo studioso: «Immerhin mag er uns vergegenwärtigen, daß materielle Kultur natürlich nicht nur der bildenden Kunst verbunden ist, sondern zugleich für die Religion Quellenwert besitzen kann».

[13] G. Buchner - J. Boardman, *Seals from Ischia and the Lyre-player Group*, in *JdI*, 81 (1966), pp. 22-23.

Tali oggetti effigiano abbastanza chiaramente il *ḫprr* egizio, e cioè lo *Scarabaeus sacer L.* (o *Ateuchus sacer W.*) [15], un coleottero lamellicorne appartenente alla famiglia degli Scarabeidi coprofagi, provvisto di scarso dimorfismo sessuale che non agevola la distinzione fra il maschio e la femmina, e soprattutto caratterizzato dall'insolita costumanza di foggiare lo sterco a forma di pallina

---

[14] Per una buona bibliografia sugli scarabei rinvenuti in Egitto e fuori si consultino J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois* (Paris, 1945), pp. 44-45; Bosticco, *op. cit.*, pp. 215-16. Inoltre Pieper, *Skarabäen*, col. 447ss.; e Bonnet, *RÄRG*, pp. 720-22, s.v. «*Skarabäus*», e p. 363, s.v. «*Käfer*».

[15] Un vecchio problema nello studio dei manufatti egizî in forma di Scarabeo è costituito dalla definizione dell'identità entomologica, ossia dall'individuazione del modello o dei modelli naturali di coleotteri cui nel corso di molti secoli gli artigiani della valle del Nilo devono essersi ispirati. Innanzi ai vari tentativi effettuati già il Wilkinson (J. G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, III (London, 1878^2), p. 347) un secolo fa sottolineava l'impossibilità di riconoscere i modelli in questione attraverso l'interpretazione dei prodotti artistici: «The mode of representing the scarabaei on the monuments is frequently very arbitrary (...) But I do not believe they denoted a different genus; and the characteristic of another kind of beetle appears rather to be introduced to show that they were all comprehended under one general denomination, and was intended rather to combine than to distinguish separate genera»; e concludeva ritenendo lo *Scarabaeus sacer* «the beetle most commonly represented, and the type of the whole class». Tuttavia alcuni decenni più tardi il Petrie (W. M. F. Petrie, *Scarabs and Cylinders with Names* (London, 1917), p. 4ss.) affermva la possibilità di una tale indagine individuando ben cinque generi di «*beetles*», da lui considerati «all included in the sacred class», e precisamente quelli *Scarabaeus*, *Catharsius*, *Copris*, *Gymnopleurus* e *Hypselogenia*, che avrebbero ispirato le varietà tipologiche dei manufatti in questione.

Pur riconoscendo l'utilità almeno orientativa di una ricerca in tal senso, si rimane perplessi innanzi ad un metodo d'indagine che pretenderebbe non soltanto di sostenere la validità dell'equazione diretta «Natura = Arte», ma che addirittura vorrebbe desumere il primo termine partendo dal secondo. Una soluzione figurativa è sempre il prodotto di un problema culturale e qualsiasi operazione artistica a carattere mimetico nei confronti della Natura risulta sempre mediata da valori intellettuali, e nel caso in questione da istanze di natura religiosa. Per rispondere adeguatamente al quesito posto all'inizio della nota occorre preliminarmente accertare due situazioni:

---

la prima, di natura *storico-religiosa*, concernente l'identità dei coleotteri venerati nell'Antico Egitto; la seconda, di natura *artistica*, riguardante l'esistenza o meno di una corrispondente iconografia per ciascuno di essi.

Quanto alla prima situazione, rimandando alle pagine successive (p. 1019ss.) la trattazione della genesi e dello sviluppo del culto dei coleotteri, ed in particolare dello Scarabeo sacro, le testimonianze di cui si dispone documentano, probabilmente, la venerazione di varî tipi d'insetti. Partendo dalle fonti letterarie sembrerebbero, infatti, riconoscibili i seguenti:

a) Scarabeidi (= *Scarabaeus sacer*)
(*ḫprr* dei *Testi delle Piramidi*; *mḫrr n ꜥḥ.f n p rꜥ* in *Pap. Mag. Dem.*, col. III, 34; «(κάνθαρος) αἰλουρόμορφος καὶ ἀκτινωτή» in Horapollo, I, 10; «κάνθαρος ἡλιακός» in *Pap. Londra CXXI*, *verso*, e *Pap. Bibl. Parigi*, l. 751; «ἡλιοκάνθαρος» in Alessandro di Tralles, *De febr.*, 7; «*scarabaeus qui pilulas volvit*» in Plinio, XXX, 30, 2).

b) Lucanidi
((*mḫrr*) *p nt* θ *tp II* in *Pap. Mag. Dem.*, *col.* XXI, 11, «(κάνθαρος) δίκερως καὶ ταυροειδής» in Horapollo, *ibid.*; «κάνθαρος ταυρομόρφος» e «κάνθαρος σεληνιακός» in *Pap. Bibl. Parigi*, ll. 65, 2456-57; «*taurus*» in Plinio *ibid.*).

c) Rincofori
(«*fish-faced* (?) *scarab*» in *Pap. Mag. Dem.*, *col.* XXI, 10; «(κάνθαρος) μονόκερως καὶ ἰβιόμορφος» in Horapollo, *ibid.*; «*fullo*» in Plinio, *ibid.*). Per Horap. cfr. ed. Sbordone (Napoli, 1940), pp. 23-25 con ampio commento. Per Aless. Trall. cfr. ed. Puschmann (Wien, 1878), p. 437. Per il *Papiro Magico Demotico*, *infra*, p. 1026 e nota 37; per i papiri greci, *infra*, p. 1027 e note 39-40. Per Plinio, *infra*, p. 1037 e nota 63. La distinzione in *Scarabaeidae*, *Lucanidae* e *Rhynchophora* è in Griffith-Thompson, *infra*, nota 37.

Lo Sbordone (*ibid.*, pp. 24-25, commento) ha opportunamente osservato che la tripartizione delle «κανθάρων ἰδέαι» operata da Horapollo potrebbe corrispondere a quella esistente in Plinio, XXX, 30, 1-3: infatti oltre all'evidente concordanza fra l'«αἰλουρόμορφος» e lo «*scarabaeus*», vi sarebbero anche quelle fra il «δίκερως» ed il «*taurus*» — quest'ultimo, secondo lo scrivente, da non confondersi col *Lucanus cervus*, in quanto il primo risulta provvisto di «*cornicula*», mentre il secondo di «*cornua praelonga*»; cfr. *infra*, pp. 1036-37 —, e fra il «μονόκερως» ed il «*fullo*» (cfr. M. Wellmann, *Der Physiologos*, in *Philologus*, Suppl. XXII, I (1930), pp. 78-9). La spiegazione di queste affinità sarebbe data dalla derivazione dei due scrittori da una stessa fonte, ossia dal grammatico alessandrino Apione. Perplessità, invece, suscita la sua l'ipotesi di una piena corrispondenza fra la tripartizione di Horapollo e le tre diverse denominazioni per il «κάνθαρος» esistenti nel *Papiro della Bibl. Naz. di Parigi*: per l'«ἡλιακός» ed il «ταυρομόρφος» risulta abbastanza evidente, ma per il «σεληνιακός», se è pur vero che potrebbe esserci qualche connessione con il «μονόκερως καὶ ἰβιόμορφος» di Horapollo, riferito al dio Thot (Hermes) che appunto partecipa al culto lunare, tuttavia periforme che rotola con le zampe posteriori onde cibarsene oppure seppellirla dopo avervi incluso l'uovo da cui uscirà la larva, che in essa avrà trovato asilo e nutrimento. La sua immagine fu oggetto, com'è noto, di un culto ininterrotto in Egitto dalle origini sino ad

---

la precisazione effettuata da Horapollo a proposito del «δίϰερως ϰαὶ ταυροειδής», ossia che esso «τῆ σελήνη ϰαθιερώθη», indurrebbe a postulare un legame più diretto con quest'ultimo.

In aggiunta a ciò va ricordato che le fonti archeologiche comproverebbero la venerazione anche di altri coleotteri: il Passalacqua (J. Passalacqua, *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte* (Paris, 1826), pp. 21 e 237, nn. 441 e 442, con l'esame del Latreille), ad esempio, rinvenne nella necropoli tebana oltre ad un *Copris sabaeus F.* anche una *Buprestis gibbosa F.* (si veda *infra*, nota 29).

Per quanto riguarda, invece, la seconda situazione, non sembra che a tale varietà di coleotteri corrisponda una pluralità di soluzioni iconografiche: invero il Keimer (L. Keimer, *Pendeloques en forme d'insectes*, in *ASAE*, XXXI (1931), p. 145ss.) credé di riconoscere in certi pendenti le forme di coleotteri Elateridi, come l'*Agrypnus notodonta L.* simbolo, presumibilmente, della dea Neith di Sais, e Buprestidi, come l'*Acmaeodera polita K.* e la *Steraspis squamosa K.*; nonché raffigurata su varie categorie di monumenti quella di un ipotetico coleottero *ankh* (*ibid.*, p. 174ss.), a suo avviso comunemente confuso collo Scarabeo sacro *ḫprr* ma differenziantesi da quest'ultimo per la forma allungata caratteristica proprio degli Elateridi e dei Buprestidi. Prescindendo da un giudizio di valore su identificazioni del genere — ed a proposito dell'ultima è necessario nuovamente sottolineare la precarietà del metodo qui adottato, analogo a quello del Petrie —, resta comunque il fatto che nell'iconografia religiosa dei coleotteri è predominante quella dello *Scarabaeus sacer*, determinata con tutta probabilità già agli inizi dell'età storica da un archetipo riprodotto fedelmente nel corso dell'intera civiltà faraonica; e la spiegazione di tale privilegio è forse da ricercare nella «promozione» ricevuta dal culto dello *Scarabaeus* dal livello della superstizione popolare, da cui non si sarebbero allontanati gli altri coleotteri, a quello della religione statale (cfr. *infra*, pp. 1018-9ss.). I manufatti in forma di Scarabeo, dunque, possono essere considerati a buon diritto rappresentazioni più o meno fedeli dello *Scarabaeus*, e per quanto concerne le varianti formali relative alla parte entomologica di questa categoria di reperti sarà più utile, in attesa di una migliore conoscenza delle questioni innanzi esposte, considerarle elementi formali atti soprattutto ad una classificazione tipologica a carattere strettamente tecnico, ossia come soluzioni estetiche legate ai diversi *ateliers*.

Sugli aspetti entomologici riguardanti lo *Scarabaeus* si vedano J. Pettigrew, *A history of Egyptian Mummies* (London, 1834), pp. 221-23; C. Woodrooffe, *The Scarabeus sacer* (Winchester, 1875), pp. 5-12 e tav. V; J. H. Fabre, *La vie des insectes*, in *Souvenirs entomologiques* (Paris, 1925), p. 1ss.; G. Grandi, *Introduzione allo studio dell'Entomologia*, II (Bologna, 1951), p. 667ss. Inoltre O. Keller, *Die antike Tierwelt*, II (Leipzig, 1913), p. 406ss.; Gossen in *PWRE*, X, 2 (1919), *col.* 1478ss.

epoca tardoromana, ma, e la cosa non può non sorprendere, dovette suscitare notevole interesse anche presso genti straniere, persino quelle più lontane dalla valle del Nilo, come risulta testimoniato non solo dall'accoglimento di scarabei egizî in materiale vario, ma soprattutto dalle numerose imitazioni locali di tali manufatti ad opera di artigiani fenici, ellenici, etruschi ecc.

Le spiegazioni proposte in passato per questo singolare fenomeno sono risultate varie e contraddittorie: gli studiosi d'età romantica, ancora vincolati alla tradizione classica, concepivano l'Egitto come faro di religiosità per i varî popoli del mondo antico, i quali attraverso lo scarabeo avrebbero mutuato i più profondi valori spirituali di quest'antichissima civiltà [16]. Col progredire degli studi egittologici alcuni, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del secolo, vollero riconoscere negli scarabei, con taglio chiaramente positivistico, nulla di più che dei pratici «*seals*» provvisti, non soltanto fuori, ma anche nella stessa valle del Nilo, di un valore magico-religioso molto marginale [17]. In questo stesso periodo, tuttavia, andava affermandosi anche un'altra concezione in auge ancor oggi, la quale nella sostanza riprendeva, sebbene su un piano più scientifico, i presupposti dell'epoca romantica postulando una possibile trasmissione fuori dell'Egitto di valori speculativi proprî della religione egizia affidati alla mediazione dello scarabeo [18].

---

[16] Cfr. Erodoto, II, 4, 56-58; Plutarco, *De Iside*, 10; Luciano, *De Syria dea*, 2; Ammiano, XXII, 16, 19. Già il Gori (A. F. Gorii, *Museum Etruscum* ecc., II, (Florentiae, 1737), p. 431), riferendosi agli scarabei, affermava che «Nec etiam dubito, Etruscos, Aegyptiorum exemplo, tanquam animatam Solis effigiem, eos gestare consuevisse». Per il Lanci (M. Lanci, *Lettera* ecc. *sopra uno scarabeo fenico-egizio e più monumenti egiziani* (Napoli, 1826), p. 26) i Fenici «hanno avuta comune in alcun tempo con gli egiziani la religione»; mentre anche per il King (C. W. King, *Antique Gems and Rings* (London, 1860), pp. XXXVII-XXXIX, 120-121) la civiltà religiosa etrusca sarebbe stata erede di quella egizia, e tanto gli Etruschi che i Fenici avrebbero introdotto gli scarabei nel mondo greco, ove questi ultimi avrebbero assunto valore puramente decorativo. Il Woodrooffe (*op. cit.*, pp. 27-30), infine, pur postulando anch'egli una notevole affinità delle religioni sia fenicia che etrusca con quella della valle del Nilo («... the extraordinary resemblance of their habits and religious ideas to those of the Egyptians would (...) incline us to believe that they adopted the Scarabaeus direct from Egypt»), riteneva che per influenza di ambedue anche gli Elleni potessero aver conferito «religious veneration» agli scarabei.

[17] L'ipotesi di un valore essenzialmente strumentale degli scarabei nell'Antico Egitto postulata dal Birch (S. Birch, *Catalogue of the Collection of Egyptian Antiquities at Alnwick Castle*, (London, 1880), p. 104) e ripresa con più ampio respiro dal Newberry (P. E. Newberry, *Scarabs*, London, 1906) trovava un'ulteriore accezione nella formulazione del Meyr (I. Meyr, *Scarabs*, Leipzig, 1894, p. 129): «These had been mostly manufactured in their entirety, as articles of trade, for sale by the ancient merchants of Tyre and Sidon». Anche *infra*, nota 81.

Tale pluralità di opinioni non poteva non riflettersi sulla valutazione concernente il significato degli scarabei rinvenuti nei contesti protostorici italiani: un ventaglio di pareri comprendente opinioni chiaramente negative sul piano culturale, del tipo «*paccottiglia*», «*bibelots*» o «*exotica*»; o più possibiliste, anche se generiche, del tipo «*Amulette*» [19]; oppure molto impegnative, come quella di Friedrich W. von Bissing [20], che congetturava l'ingresso in Etruria

---

L'Hall (H. R. Hall, *Catalogue of Egyptian Scarabs, etc., in the British Museum, I, Royal Scarabs* (London, 1913), p. IX) inoltre — ampliando probabilmente un concetto già espresso dal Ward (J. Ward, *The Sacred Beetle* (London, 1902), p. 8) — riteneva di poter negare ogni trasmissione in aree extra-egiziane di valori religiosi egizî sostenendo, invece, una giustificazione fondata sulla funzionalità pratica ed ornamentale dell'oggetto provvisto, al massimo, di un generico valore magico: «Of course, none of the religious ideas that were typified to the Egyptian by his Scarab were known to the foreign owners or makers of Scarabs. To them they where merely curious objects, often beautifully made or of beautiful colour, which might be used as seals (...) and undoubtedly possessed some vague magic virtue which rendered them desiderable acquisitions».

Infine, convinto di un generico valore magico degli scarabei in area siropalestinese era anche il Pieper (*Skarabäen*, col. 456): «Die kleinen Steine in Tierform mögen für die Bewohner Syriens etwas Geheimnisvolles gehabt haben, das durch die Hieroglypheninschriften und ägyptischen Darstellungen noch erhöht wurde».

[18] Quest'ipotesi venne formulata alla fine dello scorso secolo dal Budge (E. A. Wallis Budge, *Egyptian Magic* (London, 1899) (rist. 1972), pp. 41-42): «The use of the scarab amulet passed into Western Asia and into several countries which lay on the Mediterranean, and those who wore it seem to have attached to it much the same idea as its early inventors, the Egyptians». In epoca più recente è stata ripresa, in riferimento agli scarabei di Cartagine, dal Vercoutter (*op. cit.*, p. 49); «Il est vraisemblable que les Carthaginois en important ces objets ont adopté par la même occasion des idées que les Égyptiens y attachaient alors»; nonchè dal Cintas (P. Cintas, *Amulettes puniques* (Tunis, 1946), p. 11).

[19] Ad esempio in Kahrstedt, *op. cit.*, p. 461.

[20] F. W. von Bissing, *Figurine di divinità e amuleti egiziani trovati in tombe etrusche* in *SteMat*, XIII (1937), p. 6: «Anche allo scarabeo (...) gli Etruschi poterono attribuire un concetto religioso preso dagli Egiziani, senza per questo adottare la mitologia o la religione egizia: la vita eterna,

di principî religiosi autenticamente egizî quali quelli della «*vita eterna*», della «*creazione*» e del «*nascere*», appunto vincolati al simbolo dello *Scarabaeus*. Evidente appare l'aspetto antitetico di tutte queste spiegazioni, nessuna delle quali sembra abbastanza convincente. Infatti, per quanto riguarda l'ipotesi dello scarabeo esportato come sigillo o come oggetto ornamentale c'è da osservare che l'uso strumentale di quest'ultimo in Egitto doveva essere stato reso possibile da un'implicita garanzia magico-religiosa che sacralizzava l'atto della sigillatura, funzione pratica, quindi, sorretta da uno «specifico culturale» tipicamente nilotico e pertanto non esportabile in ambienti stranieri [21]; inoltre, va considerata poco probabile la trasmissione ad altri popoli di un tale manufatto spogliato dei suoi presupposti cultuali e ridotto a semplice *bijou*, anche tenuto conto del ruolo assolutamente marginale posseduto dalla «dimensione laica» nella vita degli antichi [22]. Neppure persuade molto l'ipotesi del generico valore amuletico eventualmente acquisito dagli scarabei coi loro misteriosi segni agli occhi delle genti di lingua e cultura non-egizia: le statistiche indicano che persino nei paesi più lontani dall'Egitto, com'è il caso dell'Italia, oltre agli scarabei appaiono oggetti raffiguranti soltanto un ristretto ventaglio di iconografie religiose di matrice egizia, quali quella del Bes, della Sekhmet, del Nefertum ecc.; la qual cosa parla a favore non certo di una richiesta indiscriminata di «oggetti misteriosi», bensì di una precisa «scelta» locale verso i prodotti nilotici [23]. Infine, quanto alla terza ipotesi, c'è da chiedersi su quali concreti documenti sia mai possibile fondarsi per congetturare una trasmissione in epoca

---

la creazione e il nascere, sono nozioni generali che esistevano in Etruria come in Egitto: poterono dunque gli Etruschi adattare al proprio uso, per esprimere queste nozioni, i simboli egiziani».

[21] Cfr. Vercoutter, *op. cit.*, p. 46; Bonnet, *RÄRG*, pp. 721-22.

[22] A tal proposito si veda E. Labatut in *DS*, I 1, p. 254, s.v. «*Amuletum*»: «On peut affirmer, d'après les textes et d'après l'examen des objets mêmes qui ont été conservés, qu'une très-grande partie des bijoux antiques ont été faits et portés dans une pensée superstitieuse».

[23] Cfr. von Bissing, *Figurine*, p. 1: «Raccogliendo il materiale orientale e egizio trovato nelle tombe dell'antico territorio etrusco, mi sono accorto che ci fu evidentemente una scelta determinata delle divinità e dei simboli religiosi occorrenti in queste tombe». Per le statuine di Pithekoussai si veda *infra*, p. 1030.

preellenistica di autentici valori speculativi egizî — nella fattispecie quelli relativi al ruolo teologico dello scarabeo, maturati con tutta probabilità senza contributi esterni attraverso un'esperienza religiosa e culturale di molti secoli — a civiltà straniere fornite di matrice intellettuale diversa e anche, in taluni casi, meno complessa.

Resta da concludere, a questo punto, che pur nel possesso di tutti i dati necessari ad una valutazione organica del contesto archeologico, l'interpretazione degli oggetti in esso rinvenuti finisce, in ultima analisi, coll'essere sempre condizionata dalla natura del metodo adottato nell'indagine. Ora la questione del significato assunto dallo scarabeo fuori dell'Egitto — che rientra nella più ampia problematica della *trasmissione di valori culturali da una civiltà all'altra* del mondo antico [24] — richiede un tipo di lettura dei reperti in questione che, in via preliminare, consideri storicamente la natura tanto dei *canali di trasmissione*, ossia l'identità culturale dei mediatori che li hanno portati in paesi stranieri, quanto quella del *significato originario* posseduto da siffatti «scarabei d'esportazione» in Egitto.

---

[24] Questa problematica si configura essenzialmente nella definizione dei *ruoli* assunti progressivamente da un determinato valore culturale, nel corso dei trasferimenti che esso subisce legato ad oggetti o ad altra forma di veicolo, in ambienti storici diversi da quello originario: innanzitutto del suo ruolo nella situazione di *provenienza* nella quale è stato elaborato, poi del suo ruolo in quella, o in quelle, di *transizione*, che possono contribuire col loro apporto culturale eterogeneo a modificarne il significato; ed infine del suo ruolo in quella di *destinazione*, ove esso in ultimo perviene e colla quale intreccia rapporti che non possono che essere dialettici, subendo ed al tempo stesso provocando influenze culturali. Ma oltre a questa che potrebbe esser definita la *dinamica orizzontale* o *geografica* posseduta da un valore nel suo itinerario fra civiltà estranee, esiste anche una *dinamica verticale* o *cronologica*, rappresentata dall'evoluzione più o meno notevole di significato che ciascun valore subisce nel tempo all'interno della sua cultura d'origine. Non è infrequente, allora, che le due dinamiche possano intrecciarsi allorquando la trasmissione di una stessa categoria di valori non subisca soluzioni di continuità. E' il caso, questo, degli scarabei provenienti dall'Egitto, la cui esportazione sembra aver seguito per molti secoli le stesse linee d'irradiamento: quelli giunti in momenti diversi in una stessa regione, come ad esempio l'area siro-palestinese, possono essere stati allora veicoli di significati culturali più o meno differenti. Per quanto riguarda la Campania si veda *infra*, pp. 1060-61.

Se per l'aspetto della mediazione — dati archeologici e letterari documentano la presenza in Asia già a partire da III millennio di funzionarî e militari di nazione egizia, ma con tutta probabilità è ai mercanti, egizî e non, che è da attribuire una tale diffusione [25] — è relativamente più facile documentarsi, la ricerca dei significati caratterizzanti il ruolo degli scarabei in Egitto procede meno agevolmente per le oscurità che angustiano l'argomento. Nonostante, infatti, la copiosa bibliografia ad esso attinente, aspetti fondamentali rimangono ancor oggi non adeguatamente considerati: l'interesse degli studiosi si è rivolto preferibilmente alle classificazioni tipologiche dei manufatti che raffigurano lo Scarabeo sacro, all'interpretazione filologica delle legende incise sulla loro base, e particolarmente alle indagini storiche sui nomi dei sovrani in queste ultime riportate. Ma, come già mezzo secolo fa annotava Max Pieper [26], «...*über die Stücke von religiöser Bedeutung ist bisher wenig gesagt worden*»; in pratica sulla maggioranza degli esemplari se si voglia prescindere dagli scarabei regali e da quelli commemorativi, i quali nondimeno rientrerebbero in causa in quanto poggianti su un più o meno implicito supporto magico-religioso. Così un tipo di classificazione abbastanza recente riguardante gli scarabei finisce col poggiare su una distinzione puramente formale, in quanto circoscritta soltanto agli aspetti archeologici [27]. Infatti, secondo alcuni studiosi, questi oggetti per tutto l'Antico Regno avrebbero posseduto carattere esclusivamente funerario, come testimonierebbero l'assenza di iscrizioni sulla base e la loro presenza soltanto in corredi tombali; a partire dalla V dinastia le loro legende avrebbero cominciato a mostrare i primi segni incisi, trasformatisi col tempo in vere e proprie iscrizioni che nel corso del Medio Regno avrebbero conferito a questi manufatti un duplice carattere — ereditato dai *Button-seals* —, cioè di amuleti e soprattutto di sigilli; col Nuovo Regno, infine, essi sotto un certo aspetto avrebbero generalizzato il loro valore amuletico estendendolo anche ai vivi, assumendo talvolta anche significato votivo come appare nel Tempio di Deir-el-Bahari, ma d'altro canto avrebbero finito progressivamente col perderlo divenendo persino dei semplici «*Schmuckstücke*». A tal proposito Hans Bonnet [28] nel sottolineare nello scarabeo il duplice ruolo di «*Siegel*» e di «*Amulett*», e quest'ultimo in quanto «*Symbol der Sonne und des Werdens*», osservava «*Fraglich ist aber, ob man sich bei der Verwendung des S. als Alltagsamulett dieses Sinngehaltes bewußt blieb oder ob er nicht zu der allgemein Bedeutung eines heiligen Zeichens verblaßte. Offenbar war das letztere der Fall*». A comprova, a suo avviso, del «decadimento» del valore amuletico originario degli scarabei lo studioso adduceva la presenza sulla loro base di segni di buon augurio, di preghiere, di desiderî di prosperità, che però «*nie des Sonnenkäfers und der von ihm ausgehenden Segnungen gedacht wird*», di richieste di protezione da parte di divinità, come ad esempio Bastet, assolutamente estranee al suo culto: confermante tutto ciò che «*Offenbar war eben der S. zu einer heiligen Form geworden, an die sich kein bestimmt umgrenzter Sinngehalt knüpfte*».

---

[25] Sulle relazioni dell'Egitto con l'Asia si veda W. Stevenson Smith, *Interconnections in the Ancient Near East* (New Haven & London, 1965).

[26] M. Pieper, *Die Abraxasgemmen*, in *MDIK*, 5 (1934), p. 121.

[27] Si vedano Vercoutter, *op. cit.*, pp. 46-47; Bonnet, *RÄRG*, pp. 721-22.

Abbastanza evidente, appare, a questo punto, come un siffatto metodo aspiri all'interpretazione del prodotto figurativo di una realtà cultuale, nella specie i manufatti in forma di Scarabeo sacro, e voglia delinearne la dinamica dei valori storico-religiosi limitandosi alla mera registrazione degli elementi tipologici nonché dei dati contestuali di rinvenimento, senza integrare l'indagine con la valutazione parallela dei contenuti culturali riferentisi a tale categoria di reperti e testimoniati da altre fonti, ove questi contenuti più esplicitamente possono apparire nel loro storico *hic et nunc*, calati cioè nella specificità sia dei varî ambienti umani di una stessa società che dei differenti periodi cronologici in cui essi si attualizzano. Sull'apparente estraneità dello scarabeo nei confronti di iconografie e di iscrizioni varie incise sulla sua base, oltre che dell'assenza in esse di riferimenti diretti al *ḫprr* ed ai suoi aspetti teologici, si parlerà più innanzi a proposito degli scarabei «*praying for children*»

---

[28] *Ibid.*, p. 722. Lo studioso, inoltre, considera «*profane Inschriften*» le iscrizioni su scarabei — quelli, appunto, comunemente denominati «commemorativi» — destinate a perpetuare il ricordo di imprese o di esperienze riguardanti la vita del sovrano. L'idea di «decadimento» era anche in Petrie, *op. cit.*, pp. 3-4.

(cfr. *infra*, p. 1041): qui giova sottolineare innanzitutto la genericità del termine «*Alltagsamulett*», che sembra mancare sia di una specifica attribuzione a ben distinti ambienti socioculturali della società egizia, che, a livello storico-religioso, di chiare indicazioni sulla natura di questo significato amuletico che i valori della «*Sonne*» e del «*Werden*» avrebbero assunto una volta calati nell'immediatezza della realtà quotidiana. Appare discutibile, inoltre, la concezione del «decadimento» subito dal manufatto in questione rispetto al suo valore magico-religioso originario: ancora in età tardoromana, infatti, l'Egitto offre testimonianze di un vitale culto dello Scarabeo e delle sue rappresentazioni artistiche non solo nell'ambito dei ceti più elevati (cfr. Arnobio, *Adv. nat.*, I, 28), ma soprattutto a livello popolare secondo concezioni e modalità rituali perpetuatesi dall'età faraonica (cfr. *Pap. Londra XLVI*, ll. 203-204; *Pap. Bibl. Parigi*, ll. 2456-57 e *Pap. Mag. Demotico*, col. III, 31; *infra*, pp. 1026-27).

Sarà opportuno precisare, in verità, che sotto un profilo strettamente entomologico le fonti letterarie demotiche e greche sembrano distinguere varie specie di coleotteri, e per l'esattezza oltre agli Scarabeidi, cui appartiene appunto lo *Scarabaeus*, accennano all'impiego anche dei Lucanidi e dei Rincofori (cfr. *supra*, nota 15 ed *infra*, pp. 1026-27): questa, comunque, rappresenta una discriminazione documentata in epoca alquanto tarda, dal momento che le fonti egizie più antiche testimonierebbero soltanto l'esistenza del 𓐍𓊪𓂋𓂋𓆣𓏺 *ḫprr*, lo Scarabeo sacro, la cui immagine è richiamata dal determinativo della parola (sull'*ankh* cfr. *supra*, nota 15; sull'*apshayt*, *infra*, nota 34). E' ben possibile che le ultime due specie corrispondano a quelle già oggetto di venerazione, in epoca predinastica, assieme alla prima e a differenza della quale rimaste relegate, in età storica, al solo ambito della superstizione popolare per motivi del tutto sconosciuti: espressione di questa condizione minore sarebbe stata proprio l'*anonimità* da esse posseduta non soltanto sul *piano iconografico* (*supra*, nota 15), ma anche su quello *lessicale*, in quanto accomunate tutte, probabilmente, nella terminologia magica dalla comune denominazione *ḫprr*, specifica del coleottero elevato alla sfera del culto ufficiale, come verrà precisato più innanzi. Che la loro venerazione fosse stata in origine più o meno simile a quella dello *Scarabaeus* non è dato di sapere, ma il loro assorbimento nella denominazione comune può far pensare ad una omogeneità con quest'ultimo posseduta almeno in età storica; così come non è accertabile se il *ḫprr* del *Papiro Hearst* o di quello *Ebers* (cfr. *infra*, pp. 1025-26) si riferisca proprio al coleottero più celebre o agli altri genericamente accomunati sotto il suo nome: solo la *Spätzeit* faraonica, lo si è già accennato, inizierà in testi di natura popolare a distinguere il (*mḫrr*) *p nt* θ *tp II*, lo «(scarabeo) con due corna», dal *mḫrr n ʿḥ.f n p rʿ*, ossia lo «scarabeo nel suo atteggiamento di Rēʿ (il dio Sole; cfr. *infra*, pp. 1021-22)»; e analogamente l'epoca greca il «κάνθαρος ταυρομόρφος» dal «κάνθαρος ἡλιακός» ecc. Queste oscurità, comunque, non infirmano i termini della questione: l'anonimità menzionata potrebbe essere l'espressione di una ben precisa situazione storico-religiosa, rappresentata dal fatto che, probabilmente, per l'Egiziano fino al Nuovo Regno il *ḫprr* per eccellenza doveva costituire appunto quello effigiato nell'iconografia ufficiale, ossia lo Scarabeo sacro, e che anche nell'impiego in ambito magico di coleotteri diversi da quest'ultimo per garantire la riuscita del rito probabilmente veniva fatto più o meno esplicitamente riferimento ad esso. Del resto tale *sottinteso cultuale* è manifestato tanto nelle fonti demotiche, che introducono la denominazione del coleottero, sia esso un Lucanide o uno Scarabeide, appunto col sostantivo *mḫrr* (= *ḫprr*); quanto in quelle greche analogamente serventisi dell'affine «κάνθαρος».

A completamento di queste premesse occorre aggiungere qualche considerazione sulla genesi e la dinamica storico-religiosa del culto dello Scarabeo sacro all'interno della civiltà egizia: esso, come si è accennato, già per l'assenza di un appariscente dimorfismo sessuale ritenuto bisessuale, colle insolite abitudini del rotolamento della sfera di sterco, del suo seppellimento coll'uovo dalla quale emergerà alla superficie del suolo il nuovo insetto, dovette costituire, ancor più degli altri coleotteri, un mistero particolarmente affascinante per le popolazioni agricole dei tempi predinastici, probabilmente inclini, come c'è da aspettarsi in un ambiente rurale primitivo, alla venerazione degli animali che per la loro vita in parte sotterranea potessero essere in contatto colle potenze ctonie, nonché di quelli la cui nascita appariva uno strano fenomeno di spontanea generazione della terra senza l'usuale accoppiamento (cfr. il *kántharos*, secondo Horapollo, I, 10, *autogenès* e *monogenès*). Ora proprio nello *Scarabaeus sacer*, che in epoca storica emergerà su tutti gli altri coleotteri, lo spirito religioso già in età predinastica dovette per tali ragioni, unitamente ad altre per il momento sconosciute, essere indotto ad oggettivare l'idea del divino in un suo particolare aspetto, quello cioè dell'*Urwesen*, dell'*Urgott*, la divinità primordiale e creatrice per antonomasia, la quale presiede alla generazione del cosmo, degli dei e degli uomini, e per di più alla resurrezione di questi ultimi. Sarebbe così sorto il dio-scarabeo *Ḫprr* «colui che diviene», «colui che vive», il cui culto, secondo Joachim Spiegel, già in epoca molto antica dovrebbe aver costituito nel Basso Egitto la «*Lokalform der Fruchtbarkeitskultes*» [29]. Osservava Jacques Vandier [30]: «*Le senti-*

---

[29] A. Erman - H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, III (Berlin, 1971) (rist. *ed.* 1925-1931), p. 267, 5. Sulla formazione del culto dello scarabeo si consultino K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Leipzig, 1930), p. 12, § 15, e p. 96, § 116; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (Leipzig, 1941^2), pp. 60-61; J. Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur* (Heidelberg, 1953), pp. 209-10, § 311, e nota 2 a p. 618. Lo Schott (S. Schott, *Hieroglyphen. Untersuchungen zum Ursprung der Schrift*, in *AbhMainz*, 24 (1950), pp. 20-21) nell'esame della cosiddetta «*Städtezestörungspalette*» di epoca predinastica ha considerato Buto, nel Basso Egitto, come «*die Stadt des Käfers*». Sul culto di altri coleotteri in Egitto cfr. *supra*, nota 15.

Il Keimer (Keimer, *op. cit.*, p. 173) sosteneva che in una fase molto remota della storia del paese il colore brillante di alcuni coleotteri avrebbe potuto indurre ad un loro uso dapprima come ornamento ed in seguito come oggetto religioso, a tal proposito riportando anche la testimonianza del Latreille (P. A. Latreille, *Description des insectes*, in Cailliaud-Jomard, *Voyage à Méroé* ecc., IV (Paris, 1827), pp. 290-92) che, nella descrizione di un amuleto raccolto dal Cailliaud nel Sennar (Sudan), costituito da un brachicero privo della testa e delle zampe da portare appeso al collo per mezzo di una striscia di cuoio attraversante il cadavere dell'insetto, osservava: «Quel est le motif qui a inspiré à cette peuplade nègre un sentiment religieux pour cet insecte coléoptère? Je l'ignore absolument ... Si le brachycère présente (...) quelque analogie avec le scarabée sacré, il aurait (...) un avantage que n'offre pas le scarabée sacré, celui de pouvoir se conserver plus longtemps, d'être plus portatif, et de pouvoir servir lui-même d'amulette. On sent que (...) il est bien plus commode pour un peuple grossier, et chez lequel les arts (...) ont fait peu de progrès, de porter en nature un objet de culte, que d'y suppléer par un modèle artificiel, dont la fabrication exigerait du temps et une certaine connaissance statuaire». Sulla venenerazione dell' *ment religieux porte naturellement le fidèle à craindre son dieu parce qu'il est puissant, à l'aimer parce qu'il est utile, à l'admirer enfin parce qu'il ne le comprend pas. Or ces qualités abstraites de la divinité se trouvaient en quelque sorte matérialisées dans l'entourage immédiat de l'Égyptien primitif:* (...) *il admirait enfin* (...) *l'existence cachée d'êtres mystérieux comme les scarabées*».

Da questa oggettivazione, probabilmente, dovette prendere le mosse una lunga serie di processi sincretistici che portarono l'immagine divinizzata dello Scarabeo, benchè sempre priva di luoghi di culto personali, ad essere accostata a quella di alcune delle principali divinità del *pántheon* egizio: innanzitutto al *gestaltlos* Atum, anch'egli dio primigenio (cfr. *Testi delle Piramidi*, §§ 1587, 1652), e successivamente, attraverso la fusione di quest'ultimo con Rēʿ, anche con questo dio solare di Heliopolis, divenendo 𓆣𓂋𓇋𓀭 *Ḫprj*, aspetto mattutino di Rēʿ, ossia il sole nascente iconograficamente rappresentato come uno Scarabeo sacro nell'atto di rotolare la sfera solare, oppure viaggiante nella barca del Sole, o ancora librantesi ad ali spiegate. A tal proposito significativo è il fatto che il nuovo dio solare, benchè apparentemente divinità cosmica, erediti nondimeno la prerogativa principale del vecchio *Käfergott* predinastico, come ad esempio documenta l'iscrizione scolpita sul grande scarabeo di Amenōphis III a Karnak che lo definisce appunto *ḫpr m tꜣ* «che è nato dalla terra». Ma anche altre divinità godono di quest'assimilazione, come Horus di Edfu o, secondo il Bonnet, Khnum, che a seguito di tale relazione venivano simboleggiate dallo scarabeo rispettivamente ieracocefalo e criocefalo. Divinità tutte queste chiaramente «genitrici», come la presenza dello Scarabeo sta a sottolineare: così esso era effigiato talvolta sul capo del Pateco, aspetto primigenio del dio Ptah, proprio per evidenziare il ruolo creatore di quest'ultimo. Ma la vitalità di tale simbolo religioso non dovette esaurirsi, a livello teologico, coll'età faraonica, se il paganesimo ellenico-romano guardò allo Scarabeo

---

«*horn beetle*» presso gli Ottentotti nel secolo scorso si veda Pettigrew, *op. cit.*, p. 221.

Quanto alle testimonianze archeologiche concernenti il culto dello scarabeo sacro e di altri coleotteri nell'Egitto pre- e protodinastico cfr. Petrie, *op. cit.*, p. 2; Vercoutter, *op. cit.*, p. 46 e nota 1.

[30] J. Vandier, *La religion égyptienne* (Paris, 1949), pp. 15-16.

come la «εἰκών ἡλίου» ed il Cristianesimo riuscì a vedere il Redentore in qualità di «*bonus scarabaeus*»[31]!

Ora proprio nell'assenza di luoghi di culto specifici ed inoltre nell'assimilazione del dio Scarabeo, o meglio ancora dello Scarabeo divinizzato, a varie divinità accomunate dalla prerogativa generatrice si manifesta palesemente la funzione di *complemento teologico* assunto dal simbolo dello stercorario nei confronti dei culti di tali divinità, le quali attraverso quest'ultimo riuscivano ad esprimere visibilmente l'idea della creatività nella maniera più familiare ed al tempo stesso pregna di antichissimo significato magico-religioso per ogni fedele della terra d'Egitto. Non può esserci stato, quindi, alcun «decadimento» del significato magico-religioso dello Scarabeo perchè mai esso è risultato oggetto di culto diretto e personale, nella religione ufficiale, per tutta l'età faraonica: non parabole ascendenti e discendenti, ma solo un variare di formulazioni teologiche da ritenersi, probabilmente, condizionato dalle trasformazioni culturali e dalle fortune politiche delle *élites* intellettuali in tempi faraonici prima, tolemaici e romani in seguito, ma sempre attorno ad un nucleo concettuale rimasto sempre immutato, l'idea cioè della «*generazione*».

---

[31] Su *Ḫprj* si consultino V. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia* (Torino, 1881), pp. 929-34, tavv. CCCXXIX-CCCXXX, s.v. «*Khepra*»; E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, I (London, 1904), pp. 355-58; Bonnet, *RÄRG*, pp. 134-35, s.v. «*Chepre*», pp. 720-22, s.v. «*Skarabäus*». Sul grande scarabeo di Karnak si veda W. Spiegelberg, *Die Inschriften des großen Skarabäus in Karnak*, in *ZÄS*, 66 (1931), pp. 44-45. Per l'iconografia dello scarabeo sul capo del Pateco cfr. Bonnet, *RÄRG*, p. 585, s.v. «*Patäke*»; per l'esemplare di Pithekoussai *infra*, p. 1030.

Sul concetto di Scarabeo come «εἰκών ἡλίου» si veda Porfirio, *De abstinentia*, IV, 9, ed. Nauck (cfr. T. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, III (Bonnae, 1923), pp. 467-68): «κάνθαρον δὲ ἀμαθὴς μὲν βδελυχθείη ἄν ἀγνώμων ὑπάρχων τῶν θείων, Αἰγύπτιοι δὲ ἐσέφθησαν ὡς εἰκώνα ἡλίου ἔμψυχον». Inoltre Plutarco, *De Iside et Osiride*, 74; Horapollo, *Hieroglyphica*, 10, 41. Per una raccolta di testimonianze di autori greci e latini sullo Scarabeo sacro oltre all'opera menzionata dell'Hopfner cfr. anche, dello stesso autore, *Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmäler*, in *DenkschrWien*, 57, 2 (1913), pp. 158-63; nonché Keller, *op. cit.*, e Gossen, *op. cit.*

Sul Cristo come «*bonus scarabaeus*» cfr. Ambrogio, *Expositio Evangelii sec. Lucam*, ed. Schenkl, (Vindobonae, 1902), p. 498, *col.* 1528, n. 113: «Vermis in cruce: scarabaeus in cruce: et bonus vermis, qui haesit in ligno bonus scarabaeus qui clamavit e ligno. Quid clamavit? *Domine, ne statuas illis hoc peccatum.* Clamavit latroni: *Hodie mecum eris in paradiso.* Clamavit quasi scarabaeus: *Deus, Deus meus, respice me*! *Quare me dereliquisti*? Et bonus scarabaeus, qui lutum corporis nostri ante informe ac pigrum virtutum versabat vestigiis: bonus scarabaeus, qui de stercore erigit pauperem». Si veda anche Eucherio, *Formul. spir. intell. liber*, 5.

Quanto s'è detto induce a ricercare non solo l'origine, ma anche il vero alveo di questo nucleo, in epoca storica, non certo entro un ambiente «colto» della società egizia: la sede naturale, infatti, dei concetti di «*generazione*», «*vita*», «*fecondità*» è nella *Weltanschauung* dell'ambiente rurale improntata dalla dinamica dell'esistenza, sia essa umana, animale e vegetale, inclusa in un omogeneo ciclo biologico contrassegnato dal ripetersi perpetuo del nascere e del morire. Lo Scarabeo, considerato dalla fede popolare primitiva il simbolo tangibile di questa dinamica cosmica, avrebbe continuato a rappresentare in tale contesto sociale, anche in età storica, lo strumento magico-religioso più idoneo a forzare la realtà dell'universo e piegarla alle esigenze individuali. Esigenze non certo, a siffatto livello socioculturale, astrattamente speculative, non solo per le strutture spirituali di ogni ambiente contadino, ma, anche per la peculiarità della *forma mentis* egizia tendente soprattutto alla concretezza — e a tal proposito osservava Alan Gardiner che «*no people has even shown itself more averse from speculation or more wholeheartedly devoted to material interests*» —, personali e comuni. Contrariamente, quindi, all'ipotesi di un'impiego dei manufatti in forma di Scarabeo all'origine soltanto in chiave magico-funeraria, vi sono elementi per ritenere possibile sin dall'inizio una loro più ampia utilizzazione: i papiri già a partire dal Nuovo Regno, con una continuità che giungerà, come s'è accennato, sino ad età tardoromana, documentano un'impiego magico del *ḫprr* al servizio di interessi quotidiani, popolari, e come tali universali ed eterni, quali quelli della salute, dell'amore, dell'ambizione, della paura ecc. (cfr. *infra*, p. 1025-27); uso, questo, che in considerazione di quanto innanzi detto sulla matrice del culto dello Scarabeo sacro, pur ammettendo eventuali stratificazioni culturali acquisite nel tempo, non deve essere stato così recente, ma che agevolmente si ricollega ad una probabile prassi ininterrotta risalente a tempi predinastici. Siffatta pluralità di funzioni concrete che fa di tale «*Alltagsamulett*» qualcosa di più che un astratto «*Symbol der Sonne und des Werdens*», era stata in parte sottolineata anche dal Pieper, il quale ripartiva questi manufatti di significato più spiccatamente religioso in generici «*Schutz-Amulette*» ed in più specifici «*Amulette gegen Krankheiten*» e «*Zaubersteine*», proprietà, a suo avviso, che essi avrebbero poi trasmesso alle *Abraxasgemmen*[32].

In conclusione, il culto agrario dello Scarabeo sacro deve aver costituito in una società non-urbanizzata e rimasta legata ad un'economia sostanzialmente agricola come quella dell'Antico Egitto, la vera e propria *struttura portante* della venerazione verso l'insetto in esame posseduto da questa civiltà, ove tale culto si sarebbe imposto al rispetto dei ceti dominanti e all'interesse speculativo dei centri teologici per la sua matrice popolare, grazie alla quale dovette essere accettato persino dai Padri della Chiesa. In siffatta prospettiva, allora, le enunciazioni teologiche riguardanti lo Scarabeo divinizzato *Ḫprr* e le assimilazioni godute con le varie divinità appaiono *proiezioni a livello speculativo* di tale struttura magico-religiosa popolare, rappresentando, cioè, il prodotto intellettuale dei centri teologici, come quello di Heliopolis, nei quali la rude e concettualmente elementare sostanza della credenza contadina dovette essere sublimata in forme concettualmente più complesse meglio atte ad un'organica sistemazione religiosa ed al tempo stesso politica, nella quale rientrava anche la concezione del sovrano defunto visto, appunto, come uno Scarabeo (*Testi delle Piramidi*, n. 267, § 366). Analogamente vanno considerate *proiezioni a livello magico-religioso colte* certe ibride enunciazioni presenti nel *Libro dei Morti* (cfr. cap. XXX) o, più tardi, nei papiri greco-egizî, ove è ravvisabile un ulteriore stadio culturale a corollario del precedente, costituito dalla contraddittoria mescolanza — collocabile, con tutta probabilità, nell'ambito dei ceti medi — della credenza magico-religiosa popolare con la speculazione religiosa colta [33].

---

[32] Cfr. Spiegel, *op. cit.*, p. 210, § 311: «Die beiden Qualifikationen, «Der Lebende» und «Der Werdende» (...) drücken in der Tat die beiden wichtigsten Grundelemente des unterägyptischen Gottesbegriffes, die Vorstellung von der «Lebenskraft» und vom ewigen «Werden» (und Vergehen), in der vollkommensten Weise aus. Chepre wird von nun an das häufigste Beiwort des Atum, die Käfergestalt (Skarabäus) zu einem durch alle Zeiten der ägyptischen Kultur gültigen Symbol des Schöpfergottes». Sulla magia nella vita quotidiana cfr. F. Lexa, *La Magie dans l'Égypte antique* ecc., I (Paris, 1925), p. 79ss. Per le *Abraxasgemmen* si veda *infra*, pp. 1045-46.

Sulla base di tali premesse non è arduo credere che il manufatto in forma di Scarabeo portato fuori dell'Egitto da persone di ceto sociale non troppo elevato, come soldati o mercanti, non deve essere stato certamente il simbolo religioso di *Ḫprj*, il dio Sole nella forma di Scarabeo, ma piuttosto il sostituto del concreto ed utile *ḫprr* adoperato nella prassi magica comune, tanto popolare quanto colta [34]: in altri termini del tipo di quello del *Papiro Hearst* (8. 15-

---

[33] La rubrica del cap. XXX del *Libro dei Morti*, uno dei più importanti e antichi della raccolta, risalente probabilmente all'Antico Regno e riguardante il giudizio che il defunto teme nell'Aldilà, prescrive uno scarabeo di basalto da porsi al posto o sul suo cuore, che servirà ad evitargli la condanna indipendentemente dai suoi meriti; mentre la vignetta mostra l'interessato in atto di adorazione innanzi ad uno scarabeo posto su un piedistallo. Appare qui evidente l'ibrida mescolanza di una dottrina etica fondata sull'esistenza di un tribunale ultraterreno con una dottrima magica a carattere utilitaristico, presupponente la meccanica continuazione nel mondo dei morti dei criteri di comportamento dei vivi. Si veda E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead* (London, 1909^{2}) (rist., London, 1969), I, pp. CVIII-CX; II, pp. 146-52. Sull'argomento anche S. Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart, 1960) (trad. it., *La religione egizia*, Milano, 1968, pp. 180ss., 280ss.). Per l'età greco-romana cfr. il *Papiro Bibl. Naz. Parigi*, *infra*, p. 1041 e nota 72.

Sul sovrano identificato collo scarabeo R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford, 1969), pp. 76, 111; Spiegel, *op. cit.*, pp. 212-13, §§ 314-15.

[34] Il Dawson (W. R. Dawson, *Studies in the Egyptian Medical Texts, IV, 18, The Beetle in Medicine*, in *JEA*, XX (1934), p. 187), fondandosi su alcune testimonianze offerte dal *Papiro Medico di Berlino n. 3038* (W. Wreszinski, *Der grosse medizinische Papyrus des Berliner Museums* (Leipzig, 1909), 5.11-59) e dal *Papiro Magico Demotico* (*verso, col.* II, 17; si veda *infra*, nota 37), ove è menzionato un coleottero rispettivamente denominato «*apshaut*» ed «*apshe*» in una prassi magica, l'una per allontanare influenze nefaste e l'altra per drogare(?) un nemico, supponeva che si dovesse leggere analogamente «*apshay*» in luogo di *ḫprr* laddove appariva il semplice ideogramma privo di complementi fonetici 𓆣 oppure 𓆣𓏤, particolarmente nelle prescrizioni a carattere medico-magico come quelle del Papiro Ebers. Questo insetto, denominato anche «*apshay*» e «*apshayt*» (cfr. Erman-Grapow, *op. cit.*, I, pp. 181-82, nn. 18-20) appare con varianti di scrittura nelle versioni del cap. XXXVI del *Libro dei Morti*, intitolato appunto «Il capitolo per respingere l'*a.*» (cfr. L. Keimer, *Note additionelle sur l'insecte ʿpš3j et ses variantes*, in *ASAE*, XXXIII (1933), pp. 114-18): il *Papiro di Nu* (Brit. Mus. n. 10477), della XVIII dinastia, scrive «*apshayt*» col determinativo della cavalletta; il *Papiro di Nakhtamon* (Berlino n. 3002), della XIX, dà invece «*apshay*» col determinativo dello Scarabeo sacro; il *Papiro*

115) [35] impiegato nella cura delle giunture irrigidite, o quello ricordato nel *Papiro Ebers* (88. 13-733) [36], utilizzato come amuleto apotropaico, oppure ancora quelli citati nel *Papiro Magico Demotico di Londra e Leida* (coll. III, 31; XXI, 10ss.) [37], adoperati per pratiche divinatorie ed incantesimi amorosi. Lo stesso insetto, in pratica, usato con identiche modalità rituali nella magia greco-egizia di epoca posteriore ove, denominato «κάνθαρος γεγλυμμένος»

---

di Nesitanebashru (Brit. Mus. n. 10554), della XXI, presenta la forma «*apshayt*» provvista del determinativo della pelle di vacca (cfr. A. Gardiner, *Egyptian Grammar* (Oxford, 1969^{3}), p. 464, F 27), designante un animale e specialmente un mammifero. Inoltre per quanto riguarda le vignette relative a questo capitolo il *Papiro di Nakhtamon* mostra il defunto nell'atto di trafiggere con l'asta uno *Scarabaeus*, mentre nel *Papiro di Nakht* (Brit. Mus. n. 10471) egli è rappresentato nel gesto di minacciare con il coltello un insetto visto di profilo, non facile ad identificarsi (cfr. Keimer, *Note addit.*, p. 116, fig. 80; p. 117, fig. 81; si veda anche p. 116, nota 5 e fig. 82). Con tutta probabilità l'*apshay* deve essere stato un pericoloso coleottero necrofago, spesso trovato all'interno del bendaggio della mummia o nel corpo stesso di quest'ultima (cfr. Budge, *The Book*, pp. CXIII-CXIV; Keimer, *Pendeloques*, p. 145, nota 2), quindi un insetto ben diverso dallo Scarabeo sacro; ed in tal caso non può che essere ritenuta erronea l'immagine di quest'ultimo coleottero nella prima delle due vignette (cfr. Budge, *ibid.*, p. CXIV e p. 162). Resta a questo punto da chiedersi se la congettura del Dawson, mirante alla lettura «*apshay*» nei testi medico-magici ove appaia il solo ideogramma dello Scarabeo, possa essere ritenuta accettabile: non va dimenticato, infatti, il *ruolo negativo* assunto dall'insetto necrofago non solo nel capitolo del *Libro dei Morti* innanzi menzionato, ma anche nel contesto dei due passi del *Papiro di Berlino* e di quello *Magico Demotico*, nei quali appunto serve a prevenire un danno da parte di forze ostili oppure a procurarlo ad un nemico; ruolo, questo, che mal si addirebbe al *contesto positivo* di buona parte delle prescrizioni medico-magiche, quelle di carattere terapeutico, impieganti proprio lo *Scarabaeus*, un animale, cioè, fondamentalmente *benigno* in quanto antichissimo simbolo religioso della fertilità. Si veda anche H. von Deines - H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen* (Berlin, 1959), p. 86 (gli autori considerano l'«*apshayt*» una «*Art Heuschrecke*»); Bonnet, *RÄRG*, p. 363.

[35] W. Wreszinski, *Der londoner medizinische Papyrus und der Papyrus Hearst* (Leipzig, 1912), p. 27; papiro della XVIII dinastia.

[36] Id., *Der Papyrus Ebers* (Leipzig, 1913), p. 180; papiro dell'inizio della XVIII dinastia. Cfr. *Papiro Hearst*, 11.12-159 (id., *Pap. Hearst*, p. 37).

[37] F. L. Griffith - H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, II (London, 1905), pp. 39, 136-38, *recto*; papiro del III secolo d.C., includente testi di epoca tarda. In luogo di *ḫprr* appare la forma «*mḫrr*». Cfr. *infra*, p. 1038. Si veda anche *ibid.*, *col.* III, 34 e *col.* XXI, 11; e *supra*, nota 15.

nel *Papiro Greco di Londra XLVI* (ll. 203-204) [38], «κάνθαρος ἡλιακός» nel *Papiro Greco di Londra CXXI* [39], «κάνθαρος ταυρομόρφος» e «κάνθαρος σεληνιακός» nel *Papiro della Biblioteca Nazionale di Parigi* (*suppl. gr. 574*) (ll. 65, 2456-57) [40], adempie funzioni divinatorie o serve nella preparazione di filtri. Proprio tali compiti di carattere utilitaristico devono essere stati svolti dagli scarabei che provenivano dall'Egitto, e ciò non soltanto per la condizione sociale non troppo elevata degli agenti storici di questa trasmissione materiale e culturale, ma innanzitutto per una «domanda di mercato» costituita da certe esigenze universali proprie di tutta l'umanità e particolarmente di quella più indigente, afflitta o sollecitata, indipendentemente dalle peculiarità culturali che differenziano una comunità dall'altra — ed a tal proposito non si potrà fare a meno di osservare che fra due società le diversità di cultura sembrano maggiormente accentuarsi quanto più elevato risulta il livello socioeconomico delle classi comparate —, dagli stessi problemi quotidiani. Pertanto, al di sopra delle inevitabili barriere di lingua e cultura fra gli Egiziani e gli altri popoli del Vicino Oriente poteva sussistere con continuità soprattutto un interscambio di cognizioni medico-magiche, particolarmente a livello popolare, volte a soddisfare esigenze primarie; un'«internazionale della superstizione» sempre vitale in ogni epoca e per di più priva di soluzione di continuità fra il mondo antico e quello moderno, a giudicare dalle apparenze [41]. Solo l'esame delle fonti, archeologiche e letterarie, potrà tuttavia fornire indicazioni necessarie ad individuare i precisi significati, fra quelli innanzi accennati, assunti dallo scarabeo egizio in ciascuna delle aree extra-egiziane in cui esso risulta essere stato ospitato.

---

[38] F. G. Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum*, I (London, 1893), p. 71. Papiro del IV secolo d.C., contenente un incantesimo dal titolo «Ἑρμοῦ δακτύλιος κανθάρου ποίησις» (ll. 202-203) per obbligare un dio a concedere all'officiante la conoscenza del passato e del futuro, nonchè dei pensieri degli uomini. Cfr. Budge, *Eg. Magic*, pp. 42-43; e T. Hopfner, *Griechisch-aegyptischer Offenbarungszauber*, II (Leipzig, 1924), pp. 140-41, 294.

[39] Kenyon, *op. cit.*, p. 115, linea 2. Il manoscritto è del III secolo d.C. e alla fine del *verso* è situato un breve incantesimo di otto linee, scritto con mano diversa e probabilmente posteriore, contenente un rituale magico per acquisire potere su una donna. Singolare appare nel testo principale l'invocazione «ὁ τῶν ὅλων δεσπότης ἅγιε κάνθαρε» (ll. 519-20).

[40] C. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, in *DenkschrWien*, XXXVI, 2 (1888), pp. 46 e 106; cfr. l. 751. Manoscritto ascrivibile al IV secolo d.C., contenente incantesimi varî. Si veda anche Hopfner, *Offenbar.*, p. 64, § 127, e p. 65, § 130.

[41] La ricetta per la protezione contro tutti gli incantesimi menzionata nel *Papiro Ebers* (88.13-733) (cfr. *supra*, p. 1026) prescrive quanteo segue:

3. *Lo scarabeo per il fanciullo nel contesto pithekusano ed italico*

Gli scarabei rinvenuti nella necropoli di Pithekoussai potrebbero offrire una concreta risposta ad un siffatto quesito in quanto in tale località, come s'è detto, appaiono associati ai fanciulli ivi seppelliti: più esattamente, in un primo gruppo di sepolture regolarmente classificate su 41 di esse contenenti scarabei ben 37, includenti complessivamente 47 manufatti, appartengono a neonati, bambini ed adolescenti, con una concentrazione riscontrabile nei livelli più antichi posti in luce, ossia quelli appartenenti al penultimo ed ultimo quarto del secolo VIII a.C. Scavi successivi, inoltre, hanno consentito il rinvenimento di nuove tombe con circa 50 scarabei, risalenti in massima parte al 3° quarto del secolo ed anch'esse prevalentemente di bambini [42]. C'è da aggiungere che in sepolture

---

«Couper la tête et les ailes d'un grand scarabée, le cuire, le mettre dans de l'huile et l'appliquer sur soi. Ensuite tu feras cuire sa tête et ses ailes, tu les mettras dans le graisse de serpent, tu feras bouillir le tout et le feras boire au malade». (Cfr. A. Erman - H. Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (Tübingen, 1923) (trad. franc., *La civilisation égyptienne*; Paris, 1963), pp. 469-70). Ebbene, pur con lievi modificazioni, questa prassi magica perdura anche nell'Egitto moderno: «... lorsque l'Égyptien d'aujourd'hui veut se débarasser de ses hémorroïdes, il prend un ténébrion, il le fait frire dans l'huile, puis il lui enlève les élytres et la tête, et il les ramollit, à feu doux, dans de l'huile. C'est la même recette que la précédente» — osservano l'Erman ed il Ranke — «à cette différence près que la graisse de serpent est remplacée par de l'huile ordinaire» (*ibid.*, p. 470). Il Budge (*The Gods*, I, p. 17, nota 2), inoltre, riferiva che ancora alla fine dello scorso secolo un liquido ottenuto da una speciale preparazione degli scarabei — prima bolliti, poi rosolati in olio di oliva ed infine immersi nella mirra — era adoperato in certe località dell'Egitto per la cura del prurito e per ingrassare. Per altri casi di persistenza, in Egitto e fuori, di credenze magiche relative agli scarabei ed ai coleotteri in genere si veda *infra*, nota 98.

[42] Le 41 sepolture fanno parte del primo gruppo di tombe della necropoli catalogate dal Buchner nel suo «*Pithekoussai I*», attualmente in corso di stampa per i «Monumenti dei Lincei». L'età degli individui è accertabile, talvolta, attraverso lo studio dei denti (cfr. F. R. Munz, *Die Zahnfunde aus der griechischen Nekropole von Pithekoussai auf Ischia*, in *AA*, 85 (1970), pp. 452-75; ed anche Buchner-Boardman, p. 3, nota 3), in altri casi può

essere approssimativamente dedotta dalla lunghezza dello scheletro che, anche quando quest'ultimo resulti interamente scomparso — caso non infrequente per la natura caldo-umida del terreno ischitano — può essere suggerita dalla disposizione del corredo funerario. La natura del sesso, poi, è congetturabile attraverso il numero e la forma delle fibule: una o più fibule su ciascuna spalla farebbero presupporre quello femminile; nessuna oppure una singola fibula ad arco serpeggiante quello maschile.

La tabella seguente può fornire un quadro orientativo della situazione in quanto vengono riportati per ciascun periodo di vita della città, sulla base dei dati sinora posseduti, il numero totale degli scarabei rinvenuti e quello delle tombe in cui essi erano inclusi, l'età dei proprietari ed infine il loro sesso; le sigle dei vari periodi sono quelle appartenenti alla classificazione della ceramica greco-arcaica che funge, con un'approssimazione di appena cinque lustri, da *reperto-guida* per la cronologia del contesto archeologico (LG = *Late Geometric*; MPC = *Middle Protocorinthian*; LPC = *Late Protocorinthian*; EC = *Early Corinthian*; MC = *Middle Corinthian*).

			Età approssimativa degli individui								*Sesso*	
Periodo	*Totale scarabei*	*Totale tombe con scarabei*	0-1	1-3	3-6	6-11	11-13	13-18	18-20	bambini di età ignota	M	F
LG I (ca. 750-725)	17	12	4	2	3		2		1		7	5
LG II (ca. 725-700)	27	22	7	5	2	2		1	1	4	10	12
MPC (ca. 700-650)	1	1			1							1
LPC - EC (ca. 650-600)												
MC (ca. 600-575)	2	2	1	1							1	1

N.B. La sepoltura n. 376, qui attribuita al periodo LG I, per l'esattezza oscilla fra LG I e LG II. Inoltre le sepolture n. 575 e n. 684, rispettivamente riferite a LG I ed LG II, sono ritenute appartenenti a defunti *presumibilmente* di sesso maschile.

Oltre alle 37 sepolture citate, altre 4 — la n. 166 ascrivibile a LG I, e le nn. 147, 208 e 243, invece, a LG II — contengono scarabei, ma appartengono ad individui *presumibilmente* adulti. Pur concesso che debba trattarsi effettivamente di adulti non è arduo supporre che gli scarabei, portati sin dalla più tenera età, come starebbe a dimostrare la loro presenza su infanti di appena 6 mesi — ed ancor oggi, particolarmente nell'Italia del Sud, si fa dono ai neonati di medagliette con l'immagine della Madonna o di santi varî, oppure di amuleti portafortuna, come cornetti ecc. —, siano rimasti addosso al loro proprietario anche in età adulta, semmai depauperati del di bambini si ritrovano anche, oltre agli scaraboidi neohittiti del «*Lyre-player Group*» già ricordati innanzi, anche altre categorie di *aegyptiaca,* come qualche scaraboide di forma rettangolare, una figurina di Pateco effigiato collo Scarabeo sul capo, alcune statuine riproducenti sia Sekhmet, considerata in Egitto anche patrona della medicina, sia Nefertum, che in questo periodo completa con Ptah — di cui il Pateco rappresenta un aspetto — e con la seconda la triade menfita. Esulerebbe dall'economia del discorso una trattazione della complessa ed ancora oscura problematica concernente la presenza in area extra-egiziana di tali statuine di divinità, nonché dell'altra problematica riguardanti gli scaraboidi in questione, siano essi di tipo egizio oppure neohittita, e ci si limiterà soltanto a considerare il loro valore culturale nel contesto locale presumibilmente analogo a quello assunto dagli scarabei. Su quest'ultimo, comunque, sarà più opportuno concentrare l'indagine anche per poter ricavare eventualmente elementi utili in futuro per una ricerca sui significati di tali rimanenti categorie.

Nella valutazione, innanzitutto, delle testimonianze archeologiche conviene rammentare che i dati acquisiti nella necropoli ischitana consentono di riesaminare con maggiore attenzione situazioni di scavo già note da tempo, ma tuttavia non adeguatamente considerate in tutti i loro aspetti. Per la vicina *Cuma,* infatti, la cui necropoli fu in passato oggetto di un'indagine disordinata, gli oggetti di tipo egizio colà rinvenuti unitamente a certe caratteristiche, anche se mutile, del contesto inducono a ritenere molto probabile l'appartenenza di un certo numero degli scarabei rinvenuti, a tombe di bambini proprio per le ben note affinità etniche e culturali con Pithekoussai [43]. Molto più a sud, poi, la necropoli dorica arcaica del

---

loro significato originario e ridotti ormai ad oggetti con valore meramente sentimentale se non addirittura ornamentale.

Ringrazio vivamente il dott. G. Buchner per tutti i dati archeologici sul contesto pithekusano da lui cortesemente fornitimi, riferiti qui ed altrove. Un buon numero di *aegyptiaca* ischitani è stato studiato dalla Signora M. d'Este nel suo *mémoire,* ancora inedito, da lei presentato al Louvre nel 1972. Sul significato del Pateco, di Sekhmet e di Nefertum in area etrusca si veda von Bissing, *Figurine,* p. 2ss.

[43] Gli *aegyptiaca* di Cuma attualmente rimasti, custoditi presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli ed in questo momento oggetto di studio da parte dello scrivente, consistono in circa 25 scarabei in *faïence* e in 6

Fusco, presso *Siracusa*[44], diligentemente esplorata da Paolo Orsi alla fine dell'Ottocento, offre colle sue testimonianze archeologiche del VII-VI secolo a.C. preziosi riscontri con Pithekoussai: infatti le sepolture nn. XXX, LXXXI, CXCIV e CCVIII appartengono ad individui giovani possedenti presso di loro o sul petto scarabei; altre poi, la n. CXVIII e la n. CXXVI, contengono statuine del dio egizio Bes associato a scheletri di bambini[45]. Inoltre sembrerebbe che tale pratica funeraria fosse posseduta dalle popolazioni anelleniche dell'Italia meridionale fin dai tempi della più antica presenza ellenica, dal momento che scarabei sono stati trovati in tombe di bambini anche nelle necropoli protostoriche di S. Antonio presso *Pontecagnano* (Salerno)[46] e di *Val Canale* (Reggio Calabria)[47].

---

scaraboidi dello stesso materiale, eccetto uno in vetro blu. Le varie decine di pendagli in argento, spesso di notevoli dimensioni, in cui gli scarabei erano inclusi, testimoniano in assenza di questi ultimi quanto grande fosse il numero degli scarabei rinvenuti all'epoca dello scavo. Per quanto è consentito arguire dalla trattazione, inevitabilmente incompleta, del benemerito Gabrici, il quale cercò di porre un minimo di ordine fra le carte dello Stevens, qualche elemento potrebbe più concretamente suggerire la presenza di scarabei in tombe di fanciulli: così uno scarabeo incluso in pendaglio (Gabrici, *op. cit.*, *col.* 268, fig. 107) appartiene al sepolcro a fossa n. LXIII (*ibid.*, *coll.* 266-67) misurante m. 1,60 × m. 1, potenzialmente adatto, quindi, ad un individuo adulto di bassa statura oppure ad un adolescente.

[44] P. Orsi, *Relazione sugli scavi eseguiti nella necropoli del Fusco nel dicembre 1892 e gennaio 1893*, in *NSc* (1893), p. 455ss.; id., *Gli scavi eseguiti nella necropoli del Fusco a Siracusa nel giugno, novembre e dicembre del 1893*, in *NSc* (1895), p. 109ss. Si veda anche Sfameni Gasparro, *op. cit.*, p. 6ss.

[45] Il sepolcro n. XXX (Orsi, *Relazione*, pp. 458-59; Sfameni Gasparro, *ibid.*, p. 187, l), appartenente ad una giovane donna, includeva tre scarabei in *faïence* ed è da attribuirsi — secondo l'opinione del Buchner — alla fine del VII — inizi del VI secolo a.C.; il sepolcro n. LXXXI (Orsi, *Relazione*, p. 469; Sfameni Gasparro, *ibid.*, p. 187, m) conteneva uno scarabeo di steatite(?) portato al collo dal giovane defunto; quello n. CCXCIV (Orsi, *Scavi*, p. 145; Sfameni Gasparro, *ibid.*, p. 186, g) possedeva un solo scarabeo di steatite(?); ed infine quello n. CCCVIII (Orsi, *Scavi*, pp. 146-47; Sfameni Gasparro, *ibid.*, p. 186, h), coi resti di due giovani, includeva due scarabei in *faïence* situati «*sotto il mento*» di uno di essi.

Sulle statuine di Bes si veda Orsi, *Relazione*, pp. 480, 481-82. La circostanza non sfuggì allo studioso (*ibid.*, p. 481, nota 3): «La presenza relativamente frequente dei piccoli Bes nelle tombe di fanciulli si spiega col carattere di protezione dell'infanzia, proprio ai θεοὶ πατακοί». Sull'argomento anche Sfameni Gasparro, *ibid.*, pp. 15-17.

[46] B. d'Agostino, *Pontecagnano — Tombe orientalizzanti in contrada S. Antonio*, in *NSc*, XXII (1968), p. 75ss. Gli scarabei sono inclusi nelle tombe

A tal proposito occorre precisare che gli scarabei rinvenuti in Italia nella prima metà del I millennio a.C. non risultano essere più antichi dei primi reperti ceramici ellenici; che nel secolo VIII appaiono concentrati prevalentemente in aree greche o comunque interessate alla diffusione dei prodotti greci; e che, inoltre, presentano una distribuzione prevalentemente sul versante tirrenico che non su quello adriatico-ionico della penisola, su quest'ultimo con esemplari che, ad eccezione di quelli di alcune località calabresi (Val Canale, Torre del Mordillo, Francavilla Marittima), non sembrano risalire oltre il sec. VII a.C.[48]. Rimane, quindi aperta la questione se l'usanza di associare lo scarabeo al fanciullo nel contesto funerario possa, indipendentemente dall'origine chiaramente orientale del manufatto utilizzato, essere stata una pratica ellenica trasmessa anche agli indigeni; oppure, al contrario, il prodotto di una credenza locale estesa agli Elleni ma impiegante al tempo stesso un tal tipo di manufatto, importato, perlomeno nel

---

nn. V (n. 563, p. 135), VI (n. 568, p. 137), XI (n. 571, p. 143), XIV (n. 606, pp. 147-48), XVII (n. 592, p. 153) e XXIX (n. 689, p. 175), l'ultima delle quali è databile intorno al 630-620 a.C., mentre le rimanenti intorno al 730-710.

[47] P. Orsi, *Locri Epizephyrii*, in *NSc* (1912), Suppl., pp. 27-28. Nel sepolcro n. 15, costituito da una celletta di m. 1,5 × m. 1, al collo del defunto era un piccolissimo e consunto scarabeo di *faïence*. La necropoli sicula di Val Canale oscilla fra il IX ed il VII secolo a.C.

[48] Scarabei ed altri *aegyptiaca* appaiono concentrati nel *Piceno* (Castelbellino, Numana, Novilara, Atri); in *Puglia*, nell'area di Taranto; in *Lucania* a Policoro; in *Calabria* ad Amendolara, Francavilla Marittima, Crichi e Locri, con presenze più rade a Val Canale e Ianchina. Su questi rinvenimenti ringrazio il dott. Hölbl per i dati fornitimi e rimando per una più accurata descrizione dei reperti al suo catalogo già ricordato (cfr. *supra*, nota 1), nonché al suo più specifico articolo dal titolo «*Testimonianze della cultura egizia nel territorio attorno al golfo di Taranto e nella Calabria dall'8° al 6° sec. a.C.*» di imminente pubblicazione. Del tutto eclatante è il caso della tomba n. 1 di Via Nitti in Taranto, della metà del sec. VI a.C., contenente circa 150 scarabei (Hölbl, pp. 151-52, cat. n. 1065ss.). Questo potrebbe indurre a ritenere che i Greci di Taranto non seguissero la pratica apotropaica dello scarabeo a difesa del fanciullo osservata da Pithekusani, Cumani e Siracusani. Quanto ai più antichi *aegyptiaca* rinvenuti in Italia in area fenicio-punica (Sicilia occidentale e Sardegna) nessuno appare in contesti più antichi del VII secolo a.C. (si veda *supra*, note 3 e 4). Un'organica sintesi per questi ultimi è nel recente e ben documentato S. Moscati, *I Cartaginesi in Italia* (Milano, 1977).

secolo VIII, prevalentemente se non esclusivamente da questi ultimi.

C'è da premettere, tuttavia, che la pratica funeraria in questione non sembra affatto che sia stata posseduta da tutti i Greci dell'epoca, ma soltanto dagli Italioti e dai Sicelioti, anche perchè, per quanto concerne la collocazione degli scarabei nei contesti archeologici ellenici, le testimonianze parrebbero postulare delle diversità rituali in età arcaica fra la Italia meridionale da un lato, e la Grecia (continentale, insulare e microasiatica) dall'altro. Nella prima, infatti, come è stato opportunamente rilevato dal Buchner e dal Boardman, questi oggetti compaiono prevalentemente in contesti sepolcrali. Fanno eccezione quelli venuti in luce nel tempio di Athena a Francavilla Marittima, nel Santuario di Persefone a Locri, nell'Athenaion e nell'Apollonion a Siracusa, nel santuario arcaico di Bitalemi e nella stipe votiva del predio Sola a Gela, ed infine nel deposito votivo di Megara Hyblaea; sicché il loro esiguo numero potrebbe sottolineare proprio un'«anomalia culturale», ossia una prassi esulante da quella normalmente in uso in questa prima area [49]. Nella seconda area, invece, la presenza degli scarabei è riscontrabile soprattutto in zone sacrali (Santuario di Hera Limenia a Perachora, Heraion di Argo, Santuario di Artemide Orthia a Sparta, Templi di Aphaia e di Afrodite ad Egina, Santuario di Artemide ad Efeso ecc.) con loro rade apparizioni, indizio quindi di un'«anomalia culturale» opposta a quella documentata nell'Italia meridionale, in contesti tombali come a Vrokastro (Creta), a Thera, ad Eleusi, a Tebe e ad Eretria (Eubea) [50].

Quest'ultimo rinvenimento è rappresentato da due scarabei insolitamente affiancati l'uno all'altro sì da fornire una doppia impronta mediante un solo castone, ed inseriti in una montatura terminante superiormente con un manico costituito da fili d'oro e d'argento intrecciati che formano una «*tige bouclée*»: erano contenuti nella tomba ad incinerazione n. 6 databile fra il 720 ed il 680 a.C., che fa parte di una quindicina di tombe situate presso il cosiddetto «*Heróon*» della Porta Ovest. Ora l'importanza di questa scoperta nell'economia del discorso è davvero notevole: in una delle due città euboiche fondatrici di Pithekoussai, ossia ad Eretria, un piccolo sepolcreto all'incirca coevo rispetto a quello ben maggiore rinvenuto ad Ischia, composto di sette tombe ad incinerazione appartenenti ad adulti, e di otto ad inumazione attribuite ad adolescenti, non presenta nessuno scarabeo in alcuna di queste ultime; ma fornisce, invece, un «doppio scarabeo» proprio in un'urna di adulto, non solo, ma per di più un oggetto, data l'inequivocabile forma della montatura, chiaramente provvisto di funzioni strumentali come sigillo, e non principalmente apotropaiche in qualità di amuleto. Osserva a tal proposito Claude Bérard: «*A l'heure où la colonie d'Érétrie aux Pithécusses livre tant d'objets syriens et phéniciens, il est essentiel de montrer que la métropole maintenait ses contacts avec l'Orient. Le deux villes semblent entretenir chacune leurs relations commerciales indépendantes*». Persino, quindi, due città come Pithekoussai ed Eretria vincolate in origine da un comune legame etnico e culturale, presentano già nel secolo VIII, a cagione delle diversità dei legami commerciali o d'altra natura che esse hanno stretto con i centri del Vicino Oriente — legami, certo, che non possono non implicare una diversità anche di relazioni culturali — differenti usanze in merito all'impiego dello scarabeo. Non deve far meraviglia, dunque, una diversa caratterizzazione del ruolo eventualmente assunto da tale manufatto nelle due aree innanzi precisate del mondo greco-arcaico, attribuibile probabilmente ad un dissimile grado di conoscenza sul valore di questa pratica superstiziosa orientale che gli abitanti delle varie *póleis* devono aver posseduto.

---

[49] Cfr. Buchner-Boardman, *op. cit.*, p. 23. Per Francavilla M. e Locri si veda il catalogo dell'Hölbl a p. 272. Per la Sicilia: Sfameni Gasparro, *op. cit.*, p. 185, nn. 59a, 59b; p. 195, nn. 95, 96; pp. 202-203, nn. 7, 8, 11.

[50] Si consulti J. D. S. Pendlebury, *Aegyptiaca* (Cambridge, 1930), pp. 38-39, 79-80, 87-88, 107-108. Su Eretria cfr. C. Bérard, *L'Hérôon à la Porte de l'Ouest*, in Autori Varî, *Eretria*, III (Berne, 1970), pp. 14-16, tav. 11, figg. 46-47; il numero esiguo delle tombe rinvenute induce ad una certa cautela nelle conclusioni, anche se l'assenza di scarabei nel contesto archeologico euboico potrebbe certamente renderle probabili.

Ma c'è di più. Nella Grecia continentale, che pure ha restituito un gran numero di esemplari nei livelli dell'VIII, VII e VI secolo a.C., tale eventuale conoscenza non deve essere sopravvissuta alla civiltà arcaica se in epoca posteriore non se ne trovano tracce: la civiltà classica, infatti, peraltro ben informata del ruolo culturale dell'Egitto [51], appare stranamente all'oscuro dell'importanza lì posseduta da questo coleottero, e ciò tanto nelle fonti colte che in quelle popolari, pur essendo nota ai naturalisti come Aristotele la vita dell'insetto colle sue insolite abitudini [52]. Così Esopo [53] nelle favolette de «L'aquila e lo scarabeo» e de «I due scarabei» presenta un materiale narrativo apparentemente privo di riferimenti alla valle del Nilo, ma piuttosto legato ad un'aneddotica di sapore rurale ed indigeno; Aristofane [54] nell'introdurre ne *La Pace* il gigantesco Scarabeo ne precisa, tuttavia, la natura — con denominazione molto discussa — di «Αἰτναῖον μέγιστον κάνθαρον» (v. 73); Erodoto [55], infine, nella sua accurata descrizione dell'Egitto non dedica molto spazio (III, 28) all'immagine dello stercorario che pure deve aver frequentemente incontrato nel suo viaggio. Né maggiori indizi sono rinvenibili nell'ambito delle superstizioni popolari, pur essendovi riferimenti a varî coleotteri. L'autore del trattatello pseudoaristotelico Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων (cap. 147) [56] riferisce la credenza, senza precisarne l'origine, che l'odore della rosa possa uccidere lo Scarabeo; Plinio il Vecchio (XXVIII, 23, 2) [57] tramanda una pratica magica della Cappadocia fondata sulla convinzione, diffusa in tutto il mondo greco-romano, che le donne che percorrevano i campi «*mense nudato*» riuscissero a distruggere le Cantaridi, ma ciò pare senza riscontro in Egitto[58].

---

[51] Sull'argomento F. Zucker, *Athen und Ägypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit*, in Autori Varî, *Aus Antike und Orient, Festschr. Schubart* (Leipzig, 1950), pp. 146-65. Nonché Morenz, *Die Begegnung*, p. 41ss.

[52] *De natura animalium*, V, 19. Su κάνθαρος si vedano H. Stephani in *ThLG*, IV, *coll.* 933-34; *LSJ*, p. 874. Cfr. anche *supra*, nota 15.

[53] Ed. Chambry (Paris, 1970), pp. 5, 66-67. Lo studioso (*ibid.*, p. XXVI) ritiene che favole aventi per argomento animali venerati in Egitto possano essere state introdotte da questo paese in Grecia da viaggiatori e commercianti ellenici, ma, a suo avviso, «En tout cas l'apport fut peu considerable, et peut-être assez tardif».

[54] Ed. Rogers (London, 1968), p. 10. Sembra contraddire la conclusione di A. C. Pearson (*CR*, 28 (1914), 7, pp. 223-24), che l'animale costituisca solo un'invenzione comica, la presenza dello Scarabeo sopra una moneta di Catana del 476-461 a.C. (B. V. Head, *Hist. Num.*, II (Oxford, 1911^2), pp. 131-32) recante sul rovescio l'immagine di Zeus Aitnaios. Trattasi, allora, di un insetto cultuale?

[55] Si veda a tal proposito Ward, *op. cit.*, p. 11: «His visit to Egypt was evidently hurried (...) So it is no wonder, when he forgot to name the Great Sphinx, that he never said a word about Scarabs, which no doubt abounded in his day».

[56] La credenza è menzionata anche in Plinio, *N. H.*, XI, 115, 2; Clemente Alessandrino, *Paedagogus*, 2; *Geoponica*, XIV, 26.

[57] Ed. Jones (London, 1963), p. 56: «... tanto vim esse maiorem, quocumque autem alio menstruo si nudatae segetem ambiant, urucas et ver-

Pertanto, per quel che riguarda il legame rituale testimoniato in contesti funerari fra lo scarabeo ed il fanciullo, l'evidenza archeologica pare sottolineare una diffusione di tale usanza in varie località dell'Italia meridionale, ellenica ed anellenica, per tutto il periodo che va dall'VIII al VI secolo, per l'esattezza alla prima metà di quest'ultimo[59]. Al contrario, per la Grecia continentale ed insulare c'è da registrare non solo l'assenza della pratica in questione, ma in epoca post-arcaica persino un'inconsapevolezza del ruolo culturale degli scarabei egizî.

Che ciò non sia stato, forse, il caso dell'Italia meridionale può essere testimoniato da alcuni documenti letterari di età romana, i quali sembrano postulare una continuità culturale in proposito con tempi più tardi, ed inoltre offrire elementi utili per una migliore comprensione sul significato dello scarabeo in tombe di bambini. Ancora Plinio, infatti, fra i rimedi elencati per le malattie dei fanciulli, in XI, 34, 1[60] ricorda che «*His* (scarabaeis) *negatus aculeus,*

---

miculos scarabaeosque ac noxia alia decidere. Metrodorus Scepsius in Cappadocia inventum prodit ob multitudinem cantharidum; ire ergo per media arva retectis super clunes vestibus». Cfr. anche Columella, *De re rustica,* X, v. 357ss. (con l'accenno nel v. 368 alle «Dardaniae artes»); *Geoponica,* XII, 8, 5.

[58] Il comportamento delle donne *anasyràmenai* cui accenna Plinio potrebbe sembrare analogo a quello delle donne egizie recantisi in pellegrinaggio a Bubasti per la festa della dea Bastet (Erodoto, II, 60; cfr. A. B. Lloyd, *Herodotus Book II,* II (Leiden, 1976), pp. 275-76) oppure visitanti il dio Apis nel suo soggiorno a Nilopolis (cfr. A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch* (Leipzig, 1890), pp. 265, 549). Questi due esempi, tuttavia, posseggono diversa matrice storico-religiosa, in quanto nel primo caso si tratta di promanazione di fertilità e di difesa apotropaica a favore della collettività, mentre nel secondo di appropriazione dell'influsso fecondatore della divinità attraverso l'esposizione dell'*aidòion* femminile (a tal proposito si veda U. Pestalozza, *Le Targhelia ateniesi* in *SteMat,* VI-VII (1931), p. 66): non sembra documentata, invece, in Egitto una pratica di distruzione di insetti nocivi a mezzo del *menstruum.* Quanto all'incantesimo per l'allontanamento del coleottero nocivo *apshay* di cui parla il cap. XXXVI del *Libro dei Morti* (cfr. *supra,* nota 34), esso consiste soltanto in formule magiche.

[59] Le più recenti testimonianze scendono, a Pithekoussai, al periodo MC, cioè al 600-575 a.C. (cfr. *supra,* nota 42).

[60] Ed. Rackham (London, 1947), p. 492. Su *scarabaeus* si veda A. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon,* 5 (Prati, 1871), p. 363. Cfr. *supra,* note 15 e 31. Per il *Lucanus* anche Keller, *op. cit.,* p. 407; e Gossen, *op. cit., col.* 1487.

sed in quodam genere eorum grandi cornua praelonga, bisulca dentatis forficibus in cacumine, cum libuit, ad morsum coeuntibus, infantium etiam remediis ex cervice suspenduntur; Lucanos vocat hos Nigidius»; usanza riferita nuovamente in XXX, 47, 3 [61]: «*Scarabaeorum cornua grandia denticulata adalligata iis* (pueris) *amuleti naturam obtinent*». Dunque, nel I secolo d.C. un coleottero, il maschio del *Lucanus cervus L.*, era utilizzato in ambiente italico nell'*alligatura* magica per la protezione dei bambini [62]! Altrove, in XXX, 30, 1-3 [63], il naturalista afferma quanto segue: «*In quartanis medicina clinice propemodum nihil pollet. Quamobrem plura eorum* (Magorum) *remedia ponemus primumque ea quae adalligari iubent*»; ossia, riconosciuta l'impotenza della medicina usuale, cioè indigena, per la cura della malaria, elenca i rimedi esotici rappresentati dagli amuleti da appendere al collo consigliati dagli stregoni persiani, i «*Magi*». Ora fra essi si trovano anche dei coleotteri: innanzitutto lo Scarabeo stercorario «*...scarabaeum qui pilulas volvit. Propter hunc Aegypti magna pars scarabaeos inter numina colit, curiosa Apionis interpretatione, qua colligat Solis operum similitudinem huic animali esse, ad excusandos gentis suae ritus*»; e poi altri due coleotteri «*Sed et alios adalligant Magi*: *cui sunt cornicula reflexa, sinistra manu collectum*; *tertium, qui vocatur fullo, albis guttis, dissectum utrique lacerto adalligant, cetera sinistro*», e cioè il «*taurus*» ed il «*fullo*» [64]. In conclusione nei passi XI, 34, 1 e XXX, 47, 3, soltanto al *Lucanus* viene attribuita la funzione di «*remedium*» o «*amuletum*» per i fanciulli, tuttavia con generica funzione di *apotrópaion* senza apparenti indicazioni contro la «*quartana*»; invece nel passo XXX, 30, 1-3 in luogo di questo coleottero ne appaiono altri, lo *Scarabaeus*

---

[61] Ed. Jones, *op. cit.*, p. 366.

[62] Sull'argomento Labatut, *op. cit.*, p. 252ss.; G. Lafaye in *DS*, II, 2, p. 983ss., s.v. «*Fascinum*». Su *alligatura* Forcellini, *ibid.*, 1 (1858-60), p. 207.

[63] Ed. Jones, *op. cit.*, pp. 340, 342. Cfr. Alessandro di Tralles, *De febr.*, 7: «Ὁ ἡλιοκάνθαρος θεραπεύει τεταρταΐζοντας. δεῖ δὲ λαβόντας αὐτὸν ζῶντα περιάψαι περὶ τὸν τράχηλον. ἔσωθεν πυρροῦ ῥάκους ἀσφαλισαμένους. λέγουσι δ' αὐτὸ τοῦτο ποιεῖν περιαπτόμενον οὕτως.» (ed. Puschmann, *op. cit.*, p. 437). Cfr. *supra*, nota 15.

[64] Il *taurus* veniva adoperato anche per la cura di altre malattie, come risulta in Plinio, XXX, 12, 5 (ed. Jones, *ibid.*, p. 302): «Tauri vocantur scarabaei terrestres ricino similes — nomen cornicula dedere, alii pediculos terrae vocant; ab his quoque terram egestam inlinunt strumis et similibus vitiis et podagris, triduo non abluunt». Cfr. *supra*, nota 15. Sul *fullo* Keller, *op. cit.*, p. 409; Gossen, *op. cit.*, *col.* 1481.

sacer ed altri due, per i quali si indica l'uso, contro la malaria, e la provenienza del rimedio, il Vicino Oriente, ma non se ne precisano i destinatarî, in quanto probabilmente costituirebbero un trattamento estendibile a tutte le età.

Ora benchè nell'ultimo passo la pratica magica sia attribuita alla stregoneria dei Magi [65] e nonostante che Plinio (XXX, 1, 2) [66] non faccia alcun riferimento, elencando le grandi scuole di magia, a quella nilotica, essa è chiaramente di siffatta origine: innanzitutto in quanto nel caso dello stercorario si accenna al culto di cui esso è oggetto in Egitto ed alla giustificazione teologica relativa; e poi perchè la preparazione del «*fullo*» ripete il rituale magico descritto nel *Papiro Magico Demotico* (col. XXI, 10ss.) [67] concernente un incantesimo amoroso. Infatti, dopo essersi procurati un «*fish-faced*(?) *scarab*» ed una volta effettuate alcune operazioni preliminari, si consiglia in questo testo quanto segue, secondo la traduzione datane dal Griffith e dal Thompson: «*You divide it down its middle with a bronze knife*; *you take*(?) *its right half* (...) *and you take its other half, the left one* (...) *and bind them to your left arm*». Tuttavia, pur risultando con tutta probabilità di origine egizia, ciò non significa affatto che la pratica in questione sia venuta in Italia direttamente dall'Egitto: l'accenno ai «*Magi*», infatti, indurrebbe a congetturare che da quest'ultima regione sia passata in Asia e di lì successivamente, dopo aver subito aggiunte e modifiche, sia stata diffusa nel mondo italico ad opera della stregoneria persiana, o meglio più genericamente orientale.

Per quanto concerne l'altra credenza a carattere anch'essa medico-magico relativa al *Lucanus* descritta da Plinio nei primi due passi citati, le si potrebbe attribuire una provenienza analoga alla precedente dal momento che i Lucanidi (cfr. *supra*, nota 15 e p. 1018), com'è noto, risultano impiegati in Egitto in pratiche magiche, e per di più la preparazione del «*fullo*» innanzi descritta richiama quella del «*fish-faced*(?) *scarab*» ritenuto dal Griffith e dal Thompson probabilmente un «*weevil*», cioè un Lucanide. Tuttavia la considerazione che, indipendentemente dalle influenze culturali reciproche, credenze di vario genere relative ai coleotteri, almeno in uno stadio cultuale più primitivo (cfr. l'amuleto del Sennar descritto dal Latreille; *supra*, nota 29), devono essere state autonomamente possedute da molte genti mediterranee, indurrebbe, confortati tanto dall'assenza di questo rimedio fra quelli attribuiti ai «*Magi*», quanto dalla mancanza di riferimenti alla sua origine, a ritenerlo un *Volksglaube* indigeno notevolmente vicino nei contenuti a quello testimoniato nei contesti arcaici di Pithekoussai ed altrove, appunto in esame [68].

---

[65] Sui *Magi* si veda H. Hubert in *DS*, III 2, p. 1494ss., s.v. «*Magia*».

[66] Si veda Labatut, *ibid.*, pp. 1504-1506.

[67] Griffith-Thompson, *op. cit.*, pp. 137-39 (cfr. *supra*, p. 1026 e nota 37). Si consulti anche Petrie, *op. cit.*, p. 3.

In conclusione, i documenti letterari sin qui esaminati hanno permesso di accertare l'ingresso in Italia, in epoca tardoellenistica o protoimperiale, di una pratica medico-magica concernente lo *Scarabaeus sacer* ed altri due coleotteri, di provenienza egizia ma di mediazione asiatica; alla quale nello stesso periodo in cui è vissuto Plinio il Vecchio avrebbe fatto riscontro una pratica apotropaica diretta non ad un malanno specifico, come la precedente, ma volta più genericamente a favore del fanciullo, di matrice probabilmente italica ed utilizzante il *Lucanus cervus*. D'altra parte le testimonianze archeologiche d'epoca arcaica hanno comprovato l'usanza in ambiente ellenico (a Pithekoussai ed a Siracusa), nonché in quello anellenico (a Pontecagnano ed a Val Canale), almeno fino alla prima metà del secolo VI a.C., di seppellire i fanciulli con uno scarabeo di tipo egizio sul petto o comunque vicino.

Tali dati, a questo punto, aprono una serie di problemi: innanzitutto c'è da chiedersi se un siffatto rito funerario non possa essere stato altro che il naturale proseguimento di una credenza apotropaica essenzialmente riguardante *il fanciullo da vivo*, analogamente a quanto testimoniato da Plinio a proposito del *Lucanus*. Certo il fatto che gli scarabei siano stati rinvenuti nelle tombe non autorizza a ritenere che vi siano stati messi in occasione della sepoltura: è' ben più probabile, invece, che rappresentassero un oggetto personale del bambino portato sin dalla nascita, anche se non è da escludere che possa anche esservi stata un'idea di protezione nell'aldilà.

In secondo luogo, le notevoli affinità fra le due credenze d'epoca diversa ma accomunate dal riferimento ad un comune destinatario, il fanciullo, e dallo stesso mezzo magico, il coleottero, indurrebbero a congetturare un'identità sostanziale fra loro e quindi *una continuità* dall'età protostorica a quella romana nell'ambito del patrimonio magico-religioso dell'Italia meridionale. E' pur vero, in tale prospettiva, che la forma del manufatto rinvenuto a Pithekoussai ed altrove richiama quella dello *Scarabaeus*, mentre il naturalista latino sembra riferirsi al *Lucanus*; tuttavia non è impossibile che col trascorrere del tempo la credenza legata originariamente allo stercorario possa essersi vincolata anche, o in sostituzione di quest'ultimo, al *Lucanus*, forse persino per ragioni di natura concreta quale, ad esempio, una maggiore facilità nell'*alligatio* del secondo coleottero grazie alle sue «*cornua praelonga*» (cfr. *supra*, nota 29).

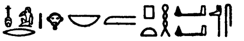
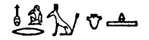
---

[68] Sull'argomento si veda *Popular Medicine in Ancient Italy*, in appendice a Plinio, XXVIII-XXXII, ed. Jones (cfr. *supra*, nota 61), pp. 569-75.

Infine resta aperto il problema dell'*origine* di tale rito magico presente già nell'VIII secolo a.C. tanto nei contesti ellenici che anellenici: o esso è di origine indigena, ed in tal caso sarebbe stato trasmesso dalle popolazioni autoctone dell'Italia meridionale agli Elleni dai quali esse avrebbero ricevuto in cambio, data la loro imperizia artigianale, manufatti di tipo egizio raffiguranti l'insetto da esse venerato solo in forma naturale, e cioè lo *Scarabaeus*, o ricordanti parzialmente la sua immagine, considerando l'utilizzazione magico-religiosa del *Lucanus* già effettuata nel secolo VIII. Oppure questo rito, analogamente a quello medico-magico per la cura della malaria introdotto vari secoli dopo dai *Magi*, è di origine orientale, e, data la tipologia del materiale, per l'esattezza egizia: se le cose stessero in tal maniera solo gli Elleni nella prima metà dell'VIII avrebbero potuto farsene mediatori nella sua introduzione in Italia e trasmetterlo agli indigeni assieme ai manufatti in forma di scarabeo, innestandolo forse su una vaga religiosità locale verso i coleotteri tra cui eventualmente anche il *Lucanus*.

Questa seconda ipotesi sembrerebbe più verosimile: la sua accettabilità, tuttavia, resta condizionata dall'accertamento di tre distinte situazioni. La prima consiste nell'appurare se in Egitto possa esservi stata effettivamente una credenza apotropaica utilizzante lo scarabeo a tutela del fanciullo; la seconda riguarda la possibilità che essa sia effettivamente uscita dal suo ambiente d'origine; la terza concerne i modi in cui deve essere stata appresa dai Greci di Pithekoussai e Siracusa.

4. *Lo scarabeo con valore apotropaico per il fanciullo in Egitto*

Fra le varie funzioni magiche di carattere popolare esplicate nell'Antico Egitto dallo Scarabeo sacro sembra che ve ne siano state alcune riguardanti più o meno direttamente la tutela del fanciullo. Già molto tempo fa William M. Flinders Petrie [69] aveva posto in evidenza la probabile esistenza di una particolare categoria di scarabei egizî, «*those praying for children*», recanti sulla base iscrizioni di non agevole lettura alludenti, comunque, al desiderio da parte del dedicante di porre un fanciullo sotto la protezione di una determinata divinità: così su uno scarabeo era espresso l'augurio  , ossia una richiesta rivolta agli dei Horus e Ptah [70]; mentre su un altro l'auspicio  appariva rivolto al dio Seth [71].

Tuttavia il vero e concreto protagonista di questa pratica apotropaica doveva essere, in ultima analisi, proprio il veicolo materiale dell'incantesimo, e cioè lo Scarabeo sacro sulla cui immagine era stata impressa l'iscrizione dedicatoria. E' pur vero che in casi del genere, com'è stato osservato, quest'ultima non accenna esplicitamente ad esso, nè nel suo ruolo semplice di insetto *ḫprr* nè in quello di divinità solare *Ḫprj* [72]; nondimeno doveva esser sufficiente la semplice stesura — attivata, forse, anche con altre formule da recitarsi oralmente al momento della consacrazione — sulla sua rappresentazione naturale a garantirne la tutela, nonché ottenerne l'intervento per l'esaudimento della preghiera, in quanto nell'ambito della superstizione popolare l'insetto rappresentava notoriamente il tramite fra l'umano ed il divino: e tale credenza sembra persistere ancora in epoca tardoromana, come è documentato in un rito divinatorio descritto nel *Papiro della Biblioteca Nazionale di Parigi* (l. 52ss.)[73], ove l'apparizione del dio viene provocata appunto attraverso una coercizione a effettuata sul suo *Sympathietier*, ossia un «κάνθαρος ταυρομόρφος». E' probabile che in epoca molto antica, pertanto, il rito apotropaico a favore del fanciullo implicasse, in Egitto, la recitazione della preghiera su un coleottero, uno scarabeo vero da appendere, dopo la consacrazione, al collo di quest'ultimo come amuleto[74], analogamente a quanto testimoniato sommariamente da Plinio il Vecchio (XI, 34, 1; XXX, 47, 3); in un secondo momento l'insetto deve essere stato sostituito con un suo simulacro di vario materiale, col vantaggio di accrescere il valore magico-religioso posseduto dall'immagine del *ḫprr* con l'aggiunta di quello proprio tanto delle singole materie che dei differenti colori[75], come sembra documentato sia per l'età faraonica[76] che successivamente[77]; ai quali, infine, sono da associare il valore magico delle *hekau* o «parole di potere», ossia le formule del rito che potevano così essere fissate nella scrittura[78].

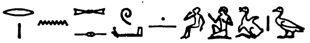
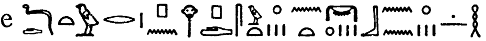
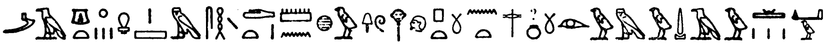
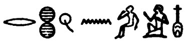
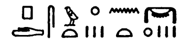
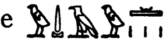
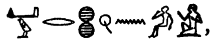
---

[69] W. M. Flinders Petrie, *Buttons and Design Scarabs* (London, 1925), pp. 10, 11, 21, tav. XXVI. Alcuni di questi scarabei avevano ricevuto in raccolte precedenti diversa o nessuna interpretazione. Cfr. anche Hall, *op. cit.*, p. XIX: «Women wore Scarabs which bore prayers for the blessing of a child».

[70] Petrie, *ibid.*, p. 20, tav. XXVI, penultima fila, secondo da sinistra; ed anche P. E. Newberry, *Scarabs* (London, 1906), tav. XXXIX, n. 33.

[71] Petrie, *ibid.*, p. 11, tav. XXVI, ultima fila, terzo da sinistra; e Newberry, *ibid.*, tav. XXXIX, n. 13.

[72] Cfr. *supra*, p. 1017. In una pratica di licnomanzia descritta nel *Papiro della Biblioteca Nazionale di Parigi* il ruolo teologico dello scarabeo sacro risulta, invece, chiaramente espresso: «κάνθαρε κύκλον ἄγων σποριμοῦ πυρὸς αὐτογένεθλε / ὅτι δισύλλαβος εἶ αη καὶ πρωτοφανὴσει» (ll. 943-44). Cfr. Wessely, *op. cit.*, p. 68; Hopfner, *Offenbar.*, p. 103ss., § 214. E' questo un esempio lampante di «magia colta», ossia di *contaminatio* fra superstizione popolare e speculazione intellettuale (si veda *supra*, pp. 1024-25).

La pratica apotropaica a favore dei fanciulli doveva esser vista come un'impellente necessità di carattere sanitario in un paese come l'Egitto nel quale le condizioni climatiche causavano un'alta mortalità infantile [79]. In questo contesto, pertanto, vanno inseriti gli «*Incantesimi per la madre ed il bambino*» [80] contenuti nel *Papiro Ieratico di Berlino n. 3027* della prima metà della XVIII dinastia, i quali rappresentano una raccolta di rimedî a favore dell'infanzia contro mali visibili e non. Ora in uno di essi (P = Rs. 2, 2-7), intitolato  «*Formula* (da pronunziare) *quando si lega* (l'amuleto) *per il bambino, giovane uccello*», è indicato un incantesimo da recitare su un amuleto a tutela del figlio in caso di assenza della madre: per la confezione e l'applicazione di quest'ultimo la rubrica prescrive che    e cioè, nella versione datane dall'Erman, «*Man sagt diesen Spruch über Kugeln von Gold, Ringen von Amethyst, einem Siegel, einem Krokodil und einer Hand; man zieht sie auf einen feinen Faden von...; man macht es zu einem Amulett, man legt sie an den Hals des Kindes. Gut.*» Va certo precisato che nel brano in questione non si fa cenno, apparentemente, allo scarabeo — anche se sussiste la tentazione di collegare l'espressione  *pdswt nt nbw* ossia «*Kugeln von Gold*» con quella adoperata nel *Papiro della Biblioteca Nazionale di Parigi* (l. 943) [81] «κύκλον ἄγων σποριμοῦ πυρός», dato il possibile parallelo fra la «sfera d'oro» di cui parla la prima e la «sfera solare fecondatrice» rotolata dallo Scarabeo menzionata nella seconda —; appare notevole, tuttavia, che per quanto concerne il termine  *wḏ3w* «amuleto», si prescriva che , cioè lo si debba appendere al collo del fanciullo [82]. Un'*alligatura* magica, insomma, analoga sia a quella documentata in ambito archeologico a Pithekoussai, che all'altra testimoniata in campo letterario da Plinio.

---

[73] Wessely, *ibid.*, p. 46; Hopfner, *ibid.*, p. 64, § 127: «Der Gerufene aber wird herankommen und dich bewaffnet bedrohen, den Käfer loszubinden: du aber lass dich nicht verwirren und bind ihn nicht früher los, als bis er dir geweissagt hat; dann aber bind ihn sofort los».

[74] Si veda la testimonianza del Latreille, *supra*, nota 29.

[75] Sull'argomento si consultino Vercoutter, *op. cit.*, p. 74; Cintas, *op. cit.*, pp. 112-13. Cfr. anche Labatut, *op. cit.*, pp. 252-53.

[76] Nel *Libro dei Morti* la rubrica del cap. XXX consiglia la recitazione dell'incantesimo su uno scarabeo di basalto; quella del cap. XXXb su uno scarabeo di pietra verde. Cfr. Budge, *The Book*, II, pp. 147, 151.

[77] Nel *Papiro Greco di Londra XLVI* (Kenyon, *op. cit.*, p. 72; cfr. *supra*, p. 1027) nella sezione intitolata «γλύμμα κανθάρου» (ll. 227-32) si prescrive, per la preparazione dell'incantesimo, quanto segue: «In einen wertvollen Smaragd graviere einen Käfer, durchbohre ihn und fasse(?) ihn in Gold; auf die Unterseite des Käfers aber graviere eine heilige Isisfigur. Und nachdem du ihn geweiht hast, wie oben beschrieben ist, verwende ihn» (Hopfner, *Offenb.*, p. 141, § 294).

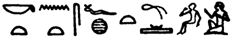
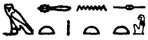
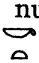
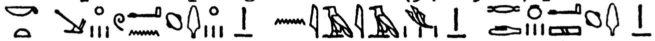
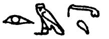
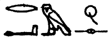
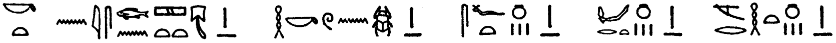
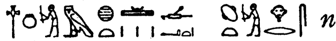
[78] Si veda Budge, *Eg. Magic*, pp. 26-27.

---

[79] Cfr. Lexa, *op. cit.*, p. 27; G. Lefebvre, *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique* (Paris, 1956), pp. 109-15.

[80] A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, in *AbhBerlin* (1901), pp. 38-40.

[81] Cfr. *supra*, nota 72. Il Newberry (*op. cit.*, p. 64) alla ricerca di una conferma della sua teoria che vedrebbe negli scarabei essenzialmente dei sigilli (cfr. *supra*, p. 1012), si soffermava proprio su quest'incantesimo: «(...) it must here be remarked that in this case the scarab is called a *khetem* or «seal», which clearly shows that the Egyptians regarded these objects primarily as seals, to whatever other uses they may have put them». La genericità della parola adoperata nel testo egizio, *ḫtm*, significante solo «sigillo» senza ulteriori dettagli sulla sua forma, non pare, tuttavia, autorizzare conclusioni tanto precise. Per *pdswt* cfr. Erman-Grapow, *op. cit.*, I, p. 567, 2.

Una prova ancora più esplicita della funzione medico-magica assolta dallo Scarabeo verso il fanciullo è offerta, molto probabilmente, da una prescrizione inclusa fra quelle del *Papiro Ebers* [83] che riguardano il parto: nella sezione intitolata   ossia, nella versione del Lefebvre [84], «*Autre* (*remède*) *pour dégager un enfant du sein de la femme*» (94. 14-800), sono elencati varî medicamenti alternativi, ciascuno dei quali, composto da un certo numero di ingredienti naturali, è introdotto dal dimostrativo  *kt* «altro», forma abbreviata di *kt pḫrt* «un altro rimedio» [85]. Orbene quello al paragrafo n. 806 (94. 19-21) prescrive quanto segue:  e cioè «*Autre* (*remède*): *Graines de genévrier, 1*; (*plantes-*)*niaia, 1*; *graisse de pin, 1.*», confezionati e preparati in siffatta maniera, ossia   *irj m mt rdj m iwf.s* «*On en fera un suppositoire, à mettre dans son vagin*» [86]. Per il rimedio successivo, quello al paragrafo n. 807 (94, 21-22) gli ingredienti sono in numero maggiore:  «*Autre* (*remède*): *Carapace*(?) *de tortue, 1*; *élytres de scarabée*(?), *1*; (*huile-*)*sefet*, 1; (*lait-*) *djéseret, 1*; *huile, 1*»; e quanto alla preparazione e all'uso  *nḏ m ḫt wʿt wt ḥr.s* «*A broyer en un tout, puis on bandera avec cela*» [87]. Si noterà, dunque, che fra gli ingredienti di quest'ultimo rimedio per l'uscita del feto appaiono anche 𓎛𓎡𓏲𓈖𓆣 *ḥkw n ḫprr*, ossia, secondo la probabile congettura del Dawson [88], «*wing-cases of a beetle*». Ora nella letteratura medica egizia concernente il parto questa sembra costituire l'unica citazione dell'impiego dello Scarabeo, e tale rarità potrebbe indurre a supporre una natura più popolare che colta di tale medicamento; inoltre, sempre se l'interpretazione è corretta, risulterebbe meglio sottolineato il ruolo protettore di questo insetto verso il fanciullo, anche se da inserirsi in una prospettiva più ampia di tutela dell'intera sfera generativa, coinvolgente appunto madre e figlio.

---

[82] In questo testo altri casi di *alligatura* sono nelle sezioni A (*op. cit.*, p. 9), M (*ibid.*, pp. 32-33), e N (*ibid.*, pp. 34-35). Su *wḏ3w* si veda Erman-Grapow, *op. cit.*, I, p. 401, 10.

[83] Wreszinski, *Pap. Ebers*, 94. 10-22 — 797-807, pp. 194-95; Lefebvre, *op. cit.*, pp. 106-107.

[84] Wreszinski, *ibid.*, p. 194; Lefebvre, *ibid.*, p. 106.

[85] Cfr. Gardiner, *Eg. Grammar*, p. 67, § 89. Si veda, inoltre, H. von Deines - W. Westendorf, *Wörterbuch der medizinischen Texte*, I (Berlin, 1961), p. 284.

[86] Wreszinski, *ibid.*, p. 195; Lefebvre, *ibid.*, p. 107. Per *mt* cfr. von Deines-Westendorf, *ibid.*, p. 411; per *iwf* (letteralmente «carne»; eufemismo) *ibid.*, p. 31. Si veda anche H. von Deines - H. Grapow - W. Westendorf, *Übersetzung der medizinischen Texte* (Berlin, 1958), p. 278.

[87] Wreszinski, *ibid.*, p. 195; Lefebvre, *ibid.*, p. 107. Per *nḏ* cfr. von Deines-Westendorf, *ibid.*, pp. 493, 494, 496 (nonché pp. 99, 101; 167); per *wt ibid.*, p. 227. Inoltre von Deines-Grapow-Westendorf, *ibid.*, p. 279.

Quest'accezione più vasta assunta dallo Scarabeo nell'ambito della superstizione popolare dell'Egitto si conservò sino ad epoca tardoromana: due intagli magici in ematite, appartenenti alla categoria di gemme comunemente definite «gnostiche», entrambi conservati nel Cabinet des Medailles della Biblioteca Nazionale di Parigi [89], offrono un'interessante testimonianza in merito. Sul dritto il primo intaglio reca incisi il noto simbolo vasiforme simboleggiante l'utero, fermato inferiormente dalla chiave [90], sormontato dall'immagine di Bes con Arpocrate ed affiancato da Iside e da Khnum, il dio creatore, mentre il secondo intaglio mostra una scena abbastanza simile alla precedente, priva però della chiave e del Bes; sul rovescio, poi, di entrambi contornato da un'iscrizione magica in caratteri greci appare uno Scarabeo alato a testa di ariete, sormontato dal disco solare e sormontante a sua volta il simbolo femminile raffigurato sul dritto. Si tratta, dunque, di amuleti che, secondo l'opinione del Pieper [91], avrebbero ereditato dagli scarabei d'epoca faraonica la funzione medica: ed infatti quelli in questione erano destinati a proteggere gli organi femminili destinati alla riproduzione. Ora, prescindendo dal discorso già di per sé importante sul materiale adoperato [92], le divinità rappresentate, Iside Arpocrate, Bes e Chnum, posseggono chiaramente funzioni protettive per la donna ed il bambino; per di più la raffigurazione dello Scarabeo alato levantesi dall'utero simboleggerebbe il tema cosmogonico della nascita del sole sotto forma di Scarabeo criocefalo, e gioverà ricordare, a tal proposito, come anche nella comune terapia dell'Egitto faraonico il mito e la conseguente identificazione del paziente colla divinità o colle sue manifestazioni giocassero un ruolo determinante [93]. Un altro intaglio magico, inoltre, anch'esso di ematite ed appartenente all'epoca dell'imperatore Graziano, reca sul lato anteriore uno Scarabeo associato al simbolo dell'utero ed accompagnato da un'invocazione in caratteri greci ad Ororiouth, lo spirito protettore contro i mali femminili [94].

---

[88] Dawson, *op. cit.*, p. 187. Il *Wörterbuch* (Erman-Grapow, *op. cit.*, III, p. 178, 1) proponeva un'ipotetica e non tradotta lettura *ḥkwn*(?), ripresa recentemente in von Deines-Grapow-Westendorf, *ibid.*, p. 279, col significato di «*ḥkwn-Käfer*»; cfr. von Deines-Grapow, *op. cit.*, p. 383: «*ḥkwn vielleicht die Bezeichnung eines Käfers*», ed anche pp. 86 e 396. Il Lefebvre (*ibid.*, p. 107, nota 2) sembra aver accettato, invece, la lettura e la traduzione del Dawson.

[89] A. Delatte - Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964), nn. 360-61, p. 265.

[90] Sull'argomento C. Bonner, *Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor, 1950), p. 79ss.; Delatte-Derchain, *ibid.*, p. 245ss.

[91] Pieper, *Abraxasgemmen*, p. 131: «Diese wenigen Beispiele zeigen zur Genüge, zu welchem Zweck die Abraxasgemmen gelegentlich gedient haben. Ich habe vorhin auseinandergesetzt, daß auch die ägyptischen

Lo Scarabeo appare, dunque, sia nell'Egitto faraonico che in quello greco-romano un essere strettamente vincolato, nella coscienza popolare, alle pratiche magiche destinate a tutelare la vita, più specificamente intesa nel concetto di *riproduzione*, che coinvolge

---

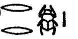
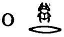
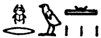
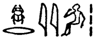
Skarabäen hin und wieder dazu gebraucht wurden, wenn sich auch noch nicht nachweisen läßt, daß Ägypter und Griechen sie zu denselben Krankheiten als Heilmittel benutzten». Cfr. *supra*, pp. 1023-24. Su questa teoria del Pieper si veda A. Barb, *Magica varia, V, Ein griechisch-ägyptischer Skarabäus*, in *Syria*, XLIX, 3-4 (1972), p. 367 e note 1-2.

[92] L'ematite, infatti, per il suo tipico color rosso potrebbe esser posta in relazione con il sangue di Iside, dal momento che l'amuleto rappresentante il fermaglio della cintura della dea — associato alla recitazione del cap. CLVI del *Libro dei Morti* invocante appunto la protezione del sangue di quest'ultima — era usualmente confezionato in corniola, diaspro rosso ed altre sostanze sempre di tale colore. Cfr. Budge, *The Book*, III, pp. CLXXXV-CLXXXVI, pp. 522-23; id., *Eg. Magic*, pp. 43-44. Ancora nello scorso secolo, nell'Italia centrale, la superstizione popolare attribuiva alle *pietre sanguigne* o *del sangue* (diaspri o agate di color rosso), alle *pietre sanguinelle* (calcedonie di color roseo o carnicino) e ai coralli rossi un potere emostatico, nonchè, alle prime ed agli ultimi, anche quello di regolare i mestrui. Si veda G. Bellucci, *Amuleti italiani contemporanei* (Perugia, 1898), pp. 27-31, 32-37, 50-53. Cfr. anche W. M. F. Petrie, *Amulets* (London, 1914) (rist. 1972), p. 2.

[93] Sull'argomento Lefebvre, *op. cit.*, p. 10ss.

[94] Cfr. J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* (London, 1970) (trad. it., *Le religioni dell'impero romano*, Bari, 1974, p. 151).

pertanto sia la donna nella sua qualità, potenziale o effettiva, di «generatrice», che il fanciullo, cioè il «generato», anche quando sia trascorsa la fase iniziale dell'infanzia.

Lo stesso lessico egizio dovette registrare questo concetto dal momento che appare evidente un identico nucleo semantico nei rapporti fra  *ḫprr* «scarabeo» ed il verbo  *ḫpr* «divenire, nascere» [95], nonchè i sostantivi  *ḫprw* «ciò che è divenuto, la forma» [96] e addirittura  *ḫprj* «i fanciulli» [97]. E' innegabile, a questo punto, che la credenza legata allo Scarabeo stercorario evidenzia anche una sua specifica funzione, nell'ambito della civiltà faraonica, di carattere medico-magico a favore delle creature più indifese, e cioè i bambini. Stando così le cose non fa meraviglia, allora, che questo *Volksglaube* egizio abbia potuto varcare non solo le barriere geografiche, ma, proprio in virtù della stessa «internazionale della superstizione» anche quelle del tempo, perdurando nel patrimonio delle pratiche magiche delle genti mediterranee [98].

---

[95] Erman-Grapow, *op. cit.*, III, pp. 260-65. Sull'argomento si vedano Vercoutter, *op. cit.*, p. 45, nota 3; Schott, *op. cit.*, pp. 77, 88. Nonché Spiegel, *op. cit.*, p. 618, nota 3.

[96] Erman-Grapow, *ibid.*, pp. 265-66.

[97] Erman-Grapow, *ibid.*, p. 265, 16. Cfr. *JEA*, XXI, (1935), p. 3, nota 4.

[98] Numerose sono le testimonianze di pratiche magiche utilizzanti i coleotteri presso popolazioni di età moderna e addirittura contemporanea. Per quanto riguarda l'*Italia* Pierio Valeriano (I. Pierii Valeriani Bolzani Bellunensis, *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum* (Basileae, 1575), pp. 61-62) a commento del passo di Plinio XI, 34, 1 (cfr. *supra*, p. 1036) rammentava una pratica medico-magica dei suoi tempi anch'essa connessa al *Lucanus*, oltre a quella antica per la malaria ancora allora seguita: «Eos in Veneta regione Gramphos, quasi Ceramphos, hoc est bicornes appellamus. Cornicula ea non tantum collo suspensa ad quartanas, quibus id remedij applicat Plinius, verum etiam in frigidiuscula lauatione vrinatoribus ad neruorum stuporem, qui plerunqȝ fit in aquis, amuletum creditur: nam & id incommodi vulgo gramphum vocitamus». Si veda lo scarabeo «δίκερως» in Horap., I, 10. Il Woodrooffe (Woodrooffe, *op. cit.*, p. 31), che scriveva nella seconda metà dello scorso secolo, annotava una credenza popolare italiana contemporanea: «At the present day in Italy a beetle-stone ring is popularly supposed to bring long life to the wearer, a superstition in which the ancient meaning of existence as eternity of life may still be traced». Pochi anni più tardi il Bellucci (Bellucci, *op. cit.*, p. 74, n. 27; cfr. id., *Catalogue descriptif d'une collection d'amulettes italiennes* ecc. (Pérouse, 1889), p. 68, n. 7) descriveva brevemente nel suo catalogo di

amuleti italiani del tempo uno scarabeo in gagate montato in argento da usarsi contro il malocchio, adoperato a Perugia.

Per quanto concerne l'*Egitto* lo stesso Woodrooffe (*ibid.*, p. 31) riferiva di una pratica magica delle donne locali per ottenere la fecondità: «... in Egypt the idea of existence in generation, even after all these centuries, attaches to the Scarabaeus, and the unfortunate insect, no longer deity but victim, is mashed up and eaten in porridge by many a childless wife»; superstizione, questa confermata con maggiori dettagli anche dal Budge (Budge, *Eg. Magic*, p. 39): «The idea of «life» appears to have attached itself to the scarab from time immemorial in Egypt and the Eastern Sûdân, for to this day the insect is dried, pounded, and mixed with water, and then drunk by women who believe it to be an unfailing specific for the production of large families». Lo stesso studioso (Budge, *The Gods*, p. 17, nota 2) menzionava, altrove, l'uso di bere un liquido ottenuto da una speciale preparazione degli scarabei, da parte delle donne desiderose «to make them fat»; ed appresso un rimedio per evitare ai bambini l'infiammazione degli occhi: «Stick a splinter of wood through a series of beetles for twelve hours when a child is about to be born; when the child is born, pull the splinter out of the last beetle, and dip it in *kohl*, and rub the eyes of the child with it. If this be done in the proper way the child will never suffer from sore eyes».

La necessità, per correttezza di metodo, di separare le testimonianze moderne da quelle antiche in quanto potenzialmente suscettibili, le prime appunto, di aggiunte e modifiche sopravvenute in epoca posteriore a quella in esame, costringe a relegare in siffatto spazio marginale un documento della più grande importanza qual'è l'ultimo innanzi addotto. *Occorre sottolineare, infatti, come in quest'usanza medico-magica dell'Egitto moderno il ruolo dello scarabeo non sia svolto in un momento qualsiasi della vita del bambino, bensì al momento della nascita, evidenziando una concordanza più che apparente con la testimonianza offerta dal Papiro Ebers vincolante il «ḫprr» alla sfera ginecologica ed al parto; nonché con quella archeologicamente comprovata a Pithekoussai attestante l'uso di assegnare lo scarabeo al bambino subito dopo la nascita*!

Ma oltre l'Italia e l'Egitto moderni anche l'*Africa nord-occidentale* sembra aver riservato nel suo patrimonio medico-magico un posto importante ai coleotteri, e di queste pratiche algerine e tunisine riferisce il Cintas (Cintas, *op. cit.*, pp. 148-50): i *Kenfous* o *Khanfoûs* vengono tuttora adoperati per la preparazione di rimedi ginecologici dopo essere stati preventivamente polverizzati e trattati con miele; oppure come *apotrópaion* a tutela dei fanciulli: «On les enferme indifféremment dans des tubes de roseau ou on les attache alors devant la gorge des enfants, ou bien on les enfile en chapelets ou en chaînes qu'on fait porter aux nourrissons comme colliers ou bracelets; ils les protègent contre nombre de maladies assez mal déterminées, mais fort redoutées».

E' superfluo, a questo punto, insistere su certe evidenti analogie del rituale magico concernente l'uso degli scarabei e dei coleotteri in genere a favore dei bambini, fra superstizioni antiche e moderne che lasciano presupporre una sostanziale continuità fra loro. A conferma, tuttavia, dell'ipotesi, formulata nel corso dell'indagine in questione, della matrice popolare caratterizzante questo rimedio medico-magico per l'infanzia, il

5. *Lo scarabeo con valore apotropaico per il fanciullo nel mondo greco-orientale*

I rapporti dell'Egitto faraonico con le nazioni dell'Asia comprendevano certamente anche lo scambio di conoscenze scientifiche, in particolare a carattere terapeutico: varie testimonianze comprovano l'invio di esperti medici presso le corti, persino le più lontane, come in una cornice letteraria parrebbe confermare la *Stele del Louvre*[99], narrante della malattia della figlia del re di Bakhtan; Erodoto (III, 1), da parte sua, riferisce della richiesta di un oculista fatta da Ciro ad Amasi; ed inoltre il *Naoforo del Vaticano*[100] riporta l'autobiografia di un importante funzionario egizio divenuto archiatra di Dario I.

Tuttavia, prescindendo da tali relazioni che avvenivano a livello delle *élites* dominanti, è molto probabile che un interscambio di credenze e superstizioni, oltre che di più concreti preparati medico-magici, potesse esservi fra l'Egitto e l'Asia a livello dei ceti meno abbienti. A tal proposito significativo è un brano del IV libro dell' *Odissea* (vv. 219-21, 227-32) riferentesi alla scena del banchetto tenuto da Menelao a Sparta al quale partecipa Telemaco, figlio di Ulisse: dopo il doloroso racconto delle sventure troiane « Ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα· αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον, νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἁπάντων (. . .) τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα, ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρά· ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων· ἦ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης »[101]. Si sottolinea qui, infatti, che tutti

---

quale sembra costituire, prima ancora che il prodotto della trasmissione di determinate credenze storicamente documentate, piuttosto l'espressione di una «costante culturale» connaturata a molte società, gioverà aggiungere quanto affermava il Petrie (Petrie, *Amulets*, p. 1) a proposito dell'uso degli amuleti presso i popoli contemporanei: «Strange to say, a large part of the children of the lower classes in England wear them».

[99] Cfr. G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* (Paris, 1949), p. 221ss.

[100] Si veda G. Posener, *La première domination perse en Égypte* (Le Caire, 1936), p. 1ss.

[101] Ed. Murray (London, 1961), p. 122: «Then Helen, daughter of Zeus, took other counsel. Straightway she cast into the wine of which they were

gli egiziani sono esperti nell'arte dei «φάρμακα», che in tale bravura essi superano le genti straniere, e che, infine, usano comunicare le loro conoscenze in materia anche ad altri popoli, come è confermato dal dono dell'egizia Polydamna fatto ad Elena consistente in una efficacissima droga. Ora, sebbene anche quest'episodio potrebbe inserirsi nell'ambito dei rapporti internazionali fra i potenti, è importante sottolineare il prestigio di cui doveva godere l'Egitto per quanto riguardava la preparazione di rimedi a carattere terapeutico. In tale prospettiva, allora, non può essere trascurato il ruolo che guaritori e stregoni del tipo dei *Magi*, di nazione o almeno di preparazione professionale egizia, devono aver svolto con le loro arti fra le plebi dell'Asia ed ancora più lontano, alla pari di *Zatchlas Aegyptius*, il negromante descritto da Apuleio (*Metamorph.*, II, 28); personaggi, questi, che dovevano offrire i prodotti di conoscenze avulse dal loro contesto culturale originario, ma nondimeno bene accette al di là di ogni barriera di lingua o costume in quanto volte a risolvere problemi ugualmente avvertiti da ogni comunità umana, quelli appunto riguardanti la salute. Considerando, pertanto, l'importanza rivestita dallo Scarabeo nella prassi medico-magica in Egitto, non è improbabile che «*remedia*» ed «*amuleta*» di origine egizia impieganti gli Scarabei, al naturale o in effigie, analoghi a quelli menzionati da Plinio il Vecchio, possano essere pervenuti in Asia oltre che attraverso quel «canali storici» innanzi ricordati (militari, commercianti ecc.), innanzitutto a mezzo di questi stregoni; e fra tali pratiche magico-sanitarie, che entreranno a far parte progressivamente, con modifiche ed aggiunte, dei singoli patrimoni locali, certamente anche quelle riguardanti la tutela del fanciullo.

Ora il gran numero di scarabei rinvenuti in area siro-palestinese ed a Cipro fa indubbiamente pensare ad una loro funzione cultuale

---

drinking a drug to quiet all pain and strife, and bring forgetfulness of every ill (...) Such cunning drugs had the daughter of Zeus, drugs of healing, which Polydamna, the wife of Thon, had given her, a woman of Egypt, for there the earth, the giver of grain, bears greatest store of drugs, many that are healing when mixed, and many that are baneful; there every man is a physician, wise above human kind; for they are of the race of Paeëon. » (*ibid.*, p. 123). Sull'argomento si veda H. L. Lorimer, *Homer and the Monuments* (London, 1950), p. 96 e p. 99.

nella quale devono essere confluiti, a seconda delle particolari situazioni, quegli aspetti magici contemplati dall'impiego dello Scarabeo per i problemi della vita quotidiana in Egitto. Tuttavia documenti più eloquenti sull'effettiva penetrazione in Asia di credenze di questo genere, e proprio quelli concernenti il valore medico-magico del coleottero in questione a tutela del bambino, possono essere forniti proprio dall'*ambiente greco-orientale*, ove fonti sia di natura letteraria che archeologica sembrano fornire elementi essenziali per l'indagine in questione.

Per quanto riguarda le prime, se è pur vero, come più innanzi è stato precisato, che la cultura della Grecia propriamente detta appare ignara del significato magico-religioso dello Scarabeo egizio e delle credenze ad esso connesse, quella della Grecia orientale non sembra ignorare del tutto qualcuna di queste ultime. Il noto trattato ippocrateo Περὶ γυνακείης φύσιος [102] riguardante rimedî ginecologici, menziona con frequenza fra gli ingredienti due coleotteri, la «κανθαρίς» (*Lytta vesicatoria* F.) — il noto insetto della famiglia dei Meloidi da cui si estrae appunto la cantaridina — ai capitoli 2, 8, 18, 32, 97 e 109, e la «βούπρηστις» ai capitoli 3 e 32 [103], entrambi ben noti anche in Egitto [104]. Particolarmente significativo è un passo del capitolo 32 [105] prescrivente preparati per favorire, dopo il parto, l'espulsione del *chórion* ed il ritorno delle regole: «Προσθετὰ δριμέα αἷμα ἄγοντα· κανθαρίδας πέντε ξυμμίξας τῷ λιβανωτῷ καὶ τῇ σμύρνῃ, τὸ μέγεθος ποίει ὅσον κηκίδα, πρόμακρον ποιήσας, καὶ περιθεὶς εἰρίῳ, περιελίξας τε ὀθονίῳ λεπτῷ, βρέξας μύρῳ Αἰγυπτίῳ λευκῷ ἢ ῥοδίνῳ, πρόσθες. Ἕτερον· βούπρηστιν, ἢν μὲν μικρὴ ᾖ, ὅλην, ἢν δὲ μεγάλη, τὸ ἥμισυ ξύμμισγε πρὸς τοῖς ῥηθεῖσι καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον προστίθει. Ἢν δὲ μαλακωτέροισιν ἐθέλωσι χρῆσθαι, τὰς βουπρήστιας ἔμβαλλε ἐς οἶνον, κύμινον Αἰθιοπικὸν παρεμβαλών, καὶ σέσελι, καὶ ἄνισον, ἀναζέσαι, ἐς τὰς δέκα βουπρήστιας ξυμμίξας ὀξύβαφον ἐλαιηρόν, τῶν ἄλλων ἁπάντων ἴσον ἑκάστου· μῖξαι δὲ σμύρναν, λιβανωτὸν ὀλίγον· τούτου λαβὼν ὅσον δραχμίδα, προσθεῖναι, ὥσπερ ἐν τῷ πρόσθεν προσθήματι». L'importanza di questo passo è notevolissima in quanto esso sembra rispecchiare con notevole fedeltà quella sezione del *Papiro Ebers* [106], sulla quale ci si è già soffermati, riguardante anch'essa il parto. Le strettissime analogie fra i due testi concernono, infatti, in entrambi innanzitutto l'*impiego del coleottero*, in quello greco la «κανθαρίς» e la «βούπρηστις», mentre in quello egizio lo Scarabeo stercorario *ḫprr*, in riferimento ad uno stesso ambito, e cioè la sfera generativa, per la protezione dell'utero rispettivamente dopo il parto e prima di esso. Vi sono poi concordanze di *natura semantica* nella menzione del pessario: il «προσθετόν» del primo corrisponde al 𓂺 *mt* del secondo; di *natura morfologica* nell'uso del verbo all'imperativo: così «ποίει», «πρόσθες» ecc., e 𓁹 *irj* «*fa'*», 𓂋𓂞 *rdj* «*metti*» ecc., rispondenti ad un'identica procedura formale, quella del rapporto diretto fra l'autore del trattato e l'operatore; di *natura strutturale* nella forma abbreviata dell'intitolazione che introduce ciascun rimedio alternativo: «Ἕτερον (προσθετόν)» e 𓎡𓏏 *kt* (*pẖrt*). Certi *ingredienti* del testo greco, infine, come il «μύρῳ Αἰγυπτίῳ λευκῷ»[107] ed il «κύμινον Αἰθιοπικόν»[108], pur non ravvisabili in quello egizio, nondimeno assieme ad ingredienti ricordati altrove, come la «βάλανου Αἰγυπτίην» (cap. 32), l'«ἀκάνθης Αἰγυπτίης καρπόν» (cap. 34), la «στυπτηρίην Αἰγυπτίην» (cap. 97), alludono chiaramente ad una farmacopea d'origine nilotica.

---

[102] L'opera andrebbe considerata un estratto dal più ampio *De mulieribus* («... ein von einem unerfahrenen Menschen gemachter unbrauchbarer Auszug aus περὶ γυναικείων»; cfr. *PWRE*, VIII, 2, *col.* 1829, s.v. «*Hippokrates*»). Singolare, tuttavia, appare il fatto che alcune fra le concordanze appresso (*infra*, pp. 1051-53) sottolineate fra una passo del cap. 32 del trattatello in questione e quello di argomento affine del *Papiro Ebers*, ossia consistenti nell'uso dell'imperativo e nell'intitolazione abbreviata, non si ritrovano nel corrispondente *De mulier.*, I, 74 (*infra*, nota 105), ove vengono adoperati, invece, sia l'infinito che l'intitolazione completa.

[103] Su κανθαρίς cfr. *De mulier.*, I, capp. 59, 74, 78, 84, 91, 135; II, capp. 206 e 221. Inoltre Stephani, *op. cit.*, *col.* 933; *LSJ*, p. 874. Su βούπρηστις *De mulier.* I, capp. 71, 74; II, cap. 221. Nonché Stephani, *op. cit.*, *coll.* 373-74; *LSJ*, p. 326. Inoltre Keller, *op. cit.*, pp. 414-15; Gossen, *op. cit.*, *coll.* 1480-82.

A probabile conferma di un'uso almeno tipicamente *anatolico* della Cantaride sono da invocare non soltanto le testimonianze di Plinio e Columella (cfr. *supra*, nota 57), alludenti ad una generica familiarità con l'insetto, quanto soprattutto un impiego di quest'ultimo raccomandato in Ippocrate, *De ulcer.*, 16, e considerato «καρικὸν φάρμακον» (ed. Littré, Paris, 1849, p. 418).

[104] Si vedano Pettigrew, *op. cit.*, pp. 224-25; Petrie, *Scarabs*, p. 2; Keimer, *Pendel.*, p. 159ss. Cfr. *supra*, nota 15.

---

[105] Ed. Littré (Paris, 1851), p. 360: «Pessaires âcres qui amènent le sang: mêlez cinq cantharides avec de l'encens et de la myrrhe, faites cela gros comme une noix de galle et allongé, entourez de laine, roulez dans un linge fin, humectez avec de l'huile d'Égypte blanche ou de l'huile de rose, et appliquez en pessaire. Autre: prenez un bupreste, entier s'il est petit, la moitié s'il est gros, mêlez-le aux substances susdites, et appliquez-le de la même façon. Si vous voulez que la préparation soit plus douce, jetez les buprestes dans du vin, ajoutez du cumin d'Éthiopie, du séséli et de l'anis, et faites bouillir; pour dix buprestes, mêlez un oxybaphe d'huile: de tout le reste il y aura quantité égale; vous mêlerez de la myrrhe et un peu d'encens; vous prendrez de cette préparation une poignée, et vous l'appliquerez en pessaire, comme il a été dit plus haut» (*ibid.*, p. 361). Si veda *De mulier.*, I, 74 (ed. Littré; Paris, 1853), pp. 158, 160) e *supra*, nota 103.

[106] Cfr. *supra*, pp. 1044-45.

Queste ed altre testimonianze nelle opere di Ippocrate[109] inducono a postulare una notevole conoscenza della medicina egizia e dei suoi testi acquisita dal celebre medico e fisiologo di Cos nel corso di una sua visita all'Egitto: pertanto l'impiego dei coleotteri che qui innanzi si consiglia nell'ambito ginecologico potrebbe essere proprio riconnesso a quello delle *ḥkw n ḫprr*, probabilmente le elitre di Scarabeo sacro cui farebbe riferimento il *Papiro Ebers*. Tuttavia, già in precedenza era stato sottolineato il carattere isolato di quest'ultima testimonianza, sinora rappresentante l'unico caso conosciuto di uso di un coleottero in quest'ambito specifico, attribuibile, forse, proprio ad un'origine medico-magica di natura superstiziosa, popolare, del rimedio; d'altronde si sarà notato che nel testo ippocrateo su cui ci si è soffermati non si parla del κάνθαρος, ossia l'equivalente dell'egizio *ḫprr*, bensì della «κανθαρίς» e della «βούπρηστις». Si deve allora pensare che Ippocrate possa essersi rivolto anche a fonti mediche diverse da quelle ufficiali durante il suo soggiorno nella valle del Nilo, e più esattamente a quelle magico-popolari? Prescindendo, a questo punto, dalle concordanze chiaramente di natura letteraria colta effettivamente esistenti fra il testo greco in questione ed il *Papiro Ebers*, le quali denunziano dei rapporti a livello di medicina ufficiale, non si può negare nel trattato ippocrateo una componente superstiziosa costituita appunto dal riferimento ai due tipi di coleotteri: orbene tale componente deve aver avuto la sua origine, molto probabilmente, in quelle pratiche medico-magiche egizie a carattere popolare passate in Asia. In questo ambiente, ove sarebbero state oggetto di trasformazioni varie, e nel caso in questione forse alla sostituzione anche dell'originario Scarabeo sacro con la Cantaride e la Buprestide nell'ambito dei rimedi ginecologici, la loro accessibilità non poteva non risultare maggiore al sapere greco-orientale e alla scuola ippocratea in particolare (cfr. *supra*, nota 103).

---

[107] Lo stesso ingrediente è menzionato anche altrove, ai capp. 6, 7, 25, 34.

[108] Si veda ai capp. 68, 70 e 72.

[109] Sull'argomento Lefebvre, *Med. Ég.*, p. 2 e *passim*.

Tuttavia è l'archeologia che sembra offrire testimonianze ancora più esplicite sulla penetrazione della credenza nilotica relativa al ruolo protettore dello Scarabeo verso il fanciullo in area asiatica, ed anche in questo caso è la cultura greco-orientale che se ne fa portatrice. Esse riguardano le necropoli arcaiche di Kamiros, nell'isola di Rodi, databili approssimativamente fra il VII ed il VI secolo a.C.: infatti nel sepolcreto di Makrì Langoni la sepoltura n. CLXXVIII ad *enchytrismós* è costituita da un *píthos* contenente i resti di un bambino di 5-6 anni associati a quattro scarabei e ad altri oggetti di tipo egizio [110], mentre quella di tipo analogo n. CLXXX includeva nel vaso lo scheletro di un adolescente di circa 10 anni unito a ben sedici scarabei, ed era accompagnato all'esterno da altri *aegyptiaca* [111]; nel sepolcreto di Papatsilures, infine, il *píthos* della sepoltura n. VI comprendeva i resti di un bambino di 4 anni con accanto uno scarabeo ed alcune statuine femminili del tipo «*Beischläferin*» [112]. Va inoltre sottolineato che le altre sepolture rinvenute in tali località, contenenti, se non proprio scarabei, comunque oggetti di forma egizia, appartengono sempre a fanciulli ed adolescenti [113]. A Kamiros, dunque, come a Pithekoussai e a Siracusa!

In conclusione testimonianze di natura letteraria, ma soprattutto di natura archeologica sembrano postulare la penetrazione in ambiente asiatico di credenze magiche a carattere medico di origine egizia utilizzanti lo Scarabeo, e particolarmente di quella a tutela del fanciullo, nonché il loro assorbimento da parte della cultura greco-orientale: prove di una regolare presenza degli Elleni in Egitto più antiche del sec. VII a.C. non ve ne sono, e pertanto è solo all'area siro-palestinese, tradizionale zona d'incontro fra Egeo ed Asia, che occorre guardare per individuare i tempi e le modalità di questa relazione egizio-ellenica documentata almeno a partire dal sec. VIII a.C., come appare, ad esempio, a Pithekoussai. Molto probabilmente, proprio attraverso tale area dev'essere giunto alla loro nascente civiltà il contributo della cultura nilotica il cui valore è stato sovente ridimensionato da pregiudiziali di metodo che ne hanno circoscritto la portata riducendola ad aspetti essenzialmente formali.

---

[110] G. Jacopi, *Scavi nelle necropoli camiresi*, in *Clara Rhodos*, IV, 1931, p. 313ss.

[111] *Ibid.*, p. 324ss.

[112] Id., *Esplorazione archeologica di Camiro* — II, in *Clara Rhodos*, VI-VII, 1 (1932), p. 26ss. Le statuine in questione accompagnavano, in Egitto, i defunti di sesso maschile.

[113] Si vedano, ad esempio, le sepolture nn. LIV, CVI, CVII, CLXV di Makrì Langoni e quella n. XXVII di Papatsilures.

Veramente singolare è il fatto che, secondo alcuni studiosi, un contributo culturale egizio includente persino valori di grande importanza religiosa possa esser pervenuto non solo in terre finitime, come la Fenicia, ma anche lontanissime, quale l'Etruria [114], pur tuttavia non nel mondo ellenico le cui propaggini orientali non si fermano certo a Rodi o all'Anatolia, ma a giudicare dalla ceramica geometrica greca d'esportazione, s'insinuano nella regione siro-palestinese già a partire dal IX secolo a.C. con un'ampiezza geografica che va, nel secolo successivo, da Çatal Hüyük sino ad Ascalona e dalla costa mediterranea fino a Tall Ḥalāf e Ninive [115]. E' molto difficile da dimostrare, a questo punto, che gli Elleni in Asia debbano essersi limitati allo scambio di merci e non di idee: in quest'ambiente fortemente permeato anche di cultura egizia a livello sia colto che popolare, essi devono aver assimilato anche alcune di quelle credenze e pratiche medico-magiche di provenienza nilotica ma rielaborate localmente, fra cui la superstizione concernente il valore apotropaico posseduto dallo scarabeo verso il bambino, come più genericamente è suggerito dal testo ippocrateo esaminato e più chiaramente è espresso nel contesto funerario di Kamiros.

---

[114] Si veda *supra*, p. 1012. Il Drioton (É. Drioton, *Trigrammes d'Amon*, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 54 (1957), p. 33), inoltre, aveva persino congetturato la riproduzione in Fenicia di scritture crittografiche egizie, come dovrebbe comprovare l'esistenza di un «trigramme d'Amon» su uno scarabeo dell'VIII secolo a.C.

[115] Sull'argomento P. J. Riis, *Tall Sūkās, I* (København, 1970), pp. 142-44. Cfr. *supra*, nota 10.

In questa prospettiva assume un nuovo significato anche la questione cui si è inizialmente accennato[116], concernente le imitazioni da parte di artigiani greci di scarabei egizi, assai spesso considerate mera *bijouterie* di gusto esotico: pur non escludendo un interesse anche estetico — imprescindibile del resto anche dalle opere d'arte di più profondo valore cultuale — è in termini storico-religiosi che va affrontato il problema del significato di tale produzione, volta a soddisfare, molto probabilmente, una «domanda di mercato» a carattere popolare — e ciò parrebbe confermato anche dalla natura economica dei materiali adoperati per la fabbricazione degli scarabei, soprattutto *faïences* e steatiti — che, sollecitata da problemi quotidiani ai quali la superstizione egizia legata allo Scarabeo sacro sembrava offrire concrete soluzioni, richiedeva delle imitazioni di scarabei egizî valide soprattutto sul piano entomologico che non su quello più propriamente filologico — rappresentato dalle iscrizioni in carattere geroglifico presenti sulla base —, di minor interesse per un acquirente di lingua non-egiziana e la cui incomprensibilità doveva anzi favorire la credibilità del rimedio magico. Un motivo in più, dunque, per riaffermare il ruolo greco, o meglio egeo, nella fabbricazione di questi oggetti, i più recenti dei quali, come quelli trovati a Kamiros, dovevano provenire dagli *ateliers* di Naukratis, la colonia ellenica in terra d'Egitto, mentre i più antichi, quali quelli dell'VIII secolo rinvenuti a Pithekoussai, da botteghe greco-asiatiche delle isole o della terraferma, oppure, molto probabilmente, situate in quell'area filistea che rappresentava la porta dell'Egitto sull'Asia ed al tempo stesso la zona più privilegiata, com'è noto, per l'incontro fra civiltà nilotica e civiltà egea[117].

6. *Il ruolo medico-magico dello scarabeo egizio a Pithekoussai*

Dall'analisi innanzi effettuata risulta evidente il particolare valore apotropaico posseduto dagli scarabei rinvenuti nelle tombe di bambini della necropoli grecoarcaica di Pithekoussai: l'esame delle fonti egizie ha consentito di accertare, in primo luogo, l'esistenza in quella civiltà, nell'ambito dei varî usi magici dello Scarabeo stercorario *ḫprr* e delle sue immagini, anche di quello a carattere medico-magico per la tutela della sfera della fertilità femminile ed, inoltre, per la protezione del bambino. Assai probabile dev'essere stata la trasmissione di tale credenza nel vicino ambiente asiatico ad opera di diverse categorie di mediatori, fra i quali innanzitutto vanno inclusi i «professionisti» curanti l'esercizio di questa medicina superstiziosa essenzialmente popolare, ossia stregoni e guaritori; e la conferma della sua penetrazione in Asia — ove dovette essersi adattata al nuovo contesto storico ed in parte trasformata, secondo l'inevitabile dinamica del passaggio dei valori culturali da una civiltà ad un'altra — sembra essere offerta da testimonianze letterarie ed archeologiche del mondo greco-orientale, il quale appare rappresentato nella regione in questione già dagli inizî del I millennio e quindi avrebbe goduto di ogni possibilità per una progressiva assimilazione di idee e costumi locali.

---

[116] Cfr. *supra*, p. 1004 e nota 4.

[117] De Salvia, *Prime testim.*, pp. 40-43.

In tale prospettiva gli elementi di cultura egizia presenti nel trattato ippocrateo innanzi esaminato, che prevedono in campo ginecologico l'impiego di coleotteri diversi, però, dal *ḫprr*/κάνθαρος, possono essere spiegati nella loro parte «colta», costituita da concordanze di natura semantica, morfologica e strutturale, come filiazioni dirette dalla medicina ufficiale egizia e dai suoi testi; ma nell'utilizzazione della «κανθαρίς» e della «βούπρηστις» come un'acquisizione di usanze da fonti egizie a carattere popolare, più verosimilmente mediate e riadattate dalla superstizione delle genti asiatiche. D'altro canto le testimonianze archeologiche fornite dai sepolcreti di Kamiros, ove appaiono appunto scarabei in tombe di bambini, evidenziano concretamente il passaggio di questa credenza apotropaica dalla valle del Nilo a paesi più o meno vicini ed inoltre, nella loro piena corrispondenza a quelle simili e coeve di Pithekoussai e di Siracusa in questo rito funerario, sottolineano le tappe che l'usanza in questione dovette effettuare prima di giungere nell'VIII secolo in Campania e nella Sicilia occidentale. Una pratica medico-magica, dunque, di origine egizia e di mediazione asiatica acquisita dagli Elleni d'Oriente e mediante loro trasmessa nel lontano Occidente molto probabilmente attraverso quel canale commerciale e culturale che univa l'*empórion* di 'Al Mina, egemonizzato dagli Euboici nel sec. VIII, alla colonia euboica di Pithekoussai.

In conclusione i fanciulli pithekusani nel corso dell'età arcaica portavano appeso al collo, a difesa da malanni di varia natura, dei manufatti di tipo egizio effigianti lo Scarabeo sacro e dopo la morte venivano seppelliti con esso a garanzia, forse, di un'ulteriore protezione nel mondo oscuro dell'oltretomba. Questa costumanza, ormai propria del patrimonio magico-religioso italiota e siceliota, come è confermato da un'usanza simile a Siracusa, dovette presto estendersi alle popolazioni indigene contemporanee, a giudicare dalle testimonianze di Pontecagnano e di Val Canale, perpetuandosi nella superstizione italica fino ai tempi di Plinio il Vecchio con inevitabili adattamenti, fra i quali certamente la sostituzione dello originario κάνθαρος col *Lucanus cervus*. Sono quindi pienamente confermate dalla realtà storica le congetture del Buchner e del Boardman riguardanti sia il valore amuletico che, più specificamente, il carattere medico-magico per l'infanzia di questi scarabei di Pithekoussai; nonché l'intuizione del Morenz sul valore storico-religioso postulato dalla credenza in questione, ricollegantesi, come s'è cercato di dimostrare, ad un ancestrale culto della fertilità.

7. *Addenda*

La trattazione dell'argomento potrebbe dirsi, a questo punto, virtualmente conclusa, ma non gli si renderebbe pienamente giustizia se non si evidenziasse, almeno, l'importanza di alcuni suoi aspetti che l'economia del discorso ha obbligato soltanto a sfiorare.

I) Innanzitutto resta ancora da definire il significato cultuale delle altre categorie di *aegyptiaca*, statuine, scaraboidi ecc. rinvenuti anch'essi in tombe di bambini d'epoca arcaica a Pithekoussai, a Siracusa ed a Kamiros, apparentemente uniformati in tali contesti alle stesse funzioni dello scarabeo, ma le cui origini storico-religiose devono aver posseduto fisionomie ben diverse.

II) Un altro grosso problema è quello delle relazioni storico-religiose avute dal mondo ellenico con quello egizio che, come opportunamente osservava il Morenz [118], sarebbero iniziate in epoca ben anteriore rispetto a quella tolemaica. La prospettiva che in questa sede si è cercato di suggerire è quella di un rapporto culturale fra le due civiltà soprattutto attraverso la mediazione dell'ambiente asiatico, ed in particolare siro-palestinese, che avrebbe potuto favorire un precoce e costante contatto; incoraggia in tal senso una più attenta valutazione dei documenti archeologici ed artistici riferibili alla presenza egea in questa regione fra la fine del II e gli inizi del I millennio a.C. che sempre più postulano una «rilettura» storicamente più organica delle culture filistea, tardomicenea e protogreca.

---

[118] *Relig. Eg.*, p. 329ss.

III) Discorso importante è anche quello dell'omogeneità o meno del mondo ellenico in epoca arcaica: le discrepanze culturali osservate fra Pithekoussai ed Eretria, madrepatria quest'ultima assieme a Calcide della prima, tanto per restare nell'ambito di uno stesso *éthnos* in un medesimo periodo, costituirebbero la dimostrazione più lampante della diversità dei rapporti coll'Oriente intrapresi dalle varie parti di tale mondo. La differente collocazione degli scarabei di tipo egizio nei contesti archeologici della Grecia continentale ed insulare da un lato, e dell'Italia meridionale dall'altro, nonché l'acquisizione dell'uso apotropaico egizio dello scarabeo a tutela del fanciullo effettuata, molto probabilmente, soltanto da quest'ultima, potrebbero comprovare l'effettiva esistenza di *relazioni particolari* di natura intellettuale, e più specificamente cultuale, che avrebbero vincolato già a partire dall'VIII secolo a.C. tale area greco-occidentale a quella greco-orientale, e quindi sia al composito ambiente asiatico che all'Egitto stesso. C'è da chiedersi, allora, se la credenza magica in esame non rappresenti, più che un valore isolato, un aspetto particolare di una vera e propria corrente culturale di provenienza orientale dissimile, sul piano sia quantitativo che qualitativo, da quella che allora raggiungeva la Grecia continentale ed insulare. In questo caso occorrerebbe indagare sull'eventuale influenza esercitata da un siffatto contributo sulla formazione spirituale della civiltà italiota e siceliota.

IV) È degna di considerazione, inoltre, la singolare circostanza costituita dal fatto che un medesimo tipo di credenza apotropaica a carattere medico-magico legata all'immagine dello Scarabeo sacro, risulti nata in Egitto, mediata in ambiente asiatico e quindi trasmessa in Italia, con probabile esclusione della Grecia propriamente detta, in due epoche ben diverse e lontane fra loro: intorno all'VIII secolo per l'uso dello scarabeo a tutela del fanciullo; e in età tardo-ellenistica o protoimperiale per l'impiego dello Scarabeo contro la «*quartana*». Sarebbe molto interessante accertare se tali concordanze siano del tutto casuali oppure se non ci si trovi innanzi ad un effettivo *modello storico di trasmissione culturale* unificante l'Egitto con l'Italia attraverso l'Asia, inaugurato in età protostorica con l'arrivo degli Elleni, ed in primo luogo degli Euboici, ed attivo ancora in età romana grazie al concorso della grecità megalo-greca e siceliota.

A corollario di queste osservazioni deve essere necessariamente posta una considerazione sull'importanza rivestita dalla Campania ellenizzata nell'ambito di tali relazioni fra il Vicino Oriente e l'Italia: innanzitutto la precoce erezione, nel II secolo a.C., del Tempio di Iside in Pompei [119] non può essere certo sommariamente giustificata colla sola vicinanza del porto di Pozzuoli attraverso cui affluivano merci e idee orientali, se si tien conto che il culto della dea egizia assieme a quello di Serapide dovette impiegare molto tempo per conquistare in Roma, ossia a non più di duecento chilometri a nord, l'identità di *religio licita.* Evidentemente il terreno spirituale della *paralía* campana doveva presentarsi già disponibile ad una pluralità di esperienze religiose e culturali in genere, al punto tale da consentire condizioni di piena libertà anche sul piano ufficiale a credenze non tollerate in ambienti meno aperti. Inoltre in case private di Ercolano e Pompei sono stati rinvenuti varî amuleti di tipologia egizia, come gli scarabei: orbene la loro presenza poteva essere più semplicemente spiegata, in passato, come un tardo apporto dell'Oriente ellenistico che avrebbe investito l'Italia con le sue pratiche superstiziose del tipo di quelle introdotte dai *Magi.* Tuttavia quanto s'è detto sull'*alligatio* dello scarabeo a Pithekoussai trasformatasi molto probabilmente in quella del *Lucanus* di età romana induce ad una più attenta valutazione di questi reperti vesuviani.

Infatti in una zona come la Campania costantemente aperta all'Oriente perlomeno a partire dall'VIII secolo a.C. — e le testimonianze micenee ad Ischia e Vivara potrebbero far retrocedere di molto tale limite — influenze culturali di lontana matrice egizia, quale, appunto, quella apotropaica legata allo scarabeo, devono aver posseduto due diverse ma convergenti *dinamiche*[120]: la *prima* operante *orizzontalmente* attraverso i rapporti di varia natura fra l'Egitto e l'Asia da un lato, e l'Italia dall'altro con una persistenza, a quanto appare, ininterrotta — un'ipotesi, questa, pienamente plausibile dal momento che già per la Sicilia orientale, ed in particolare per Siracusa, associata a Pithekoussai nella pratica funeraria in esame, è stata sottolineata da parte di Giulia Sfameni Gasparro[121] la piena continuità dell'influenza culturale egizia dagli inizi dell'età arcaica fino all'epoca imperiale —; la *seconda*, invece, moventesi *verticalmente*, ossia sviluppantesi ed evolventesi nel tempo all'interno dell'ambiente campano fino ad assumere una fisionomia autoctona, com'è il caso dell'*alligatio* prima dello scarabeo e poi del *Lucanus*, anche se indubbiamente esposta alle sollecitazioni determinate dall'arrivo di nuove credenze contenutisticamente affini ed elaborate semmai nello stesso ambiente d'origine, come i rimedi dei *Magi*, ma in epoca posteriore e quindi storicamente diverse.

---

[119] Si veda G. Spano, *Peculiarità architettoniche del tempio pompeiano d'Iside,* in Autori Varî, *Studi di Antichità Classica offerti* ecc. *a E. Ciaceri* (Genova ecc., 1940), p. 301.

Ora proprio questo intersecarsi nella Campania antica di contrastanti, seppur originariamente omogenee situazioni cultuali potrebbe fornire una migliore spiegazione per l'insolita ed enigmatica presenza, su una parete del *Sacrarium* del tempio pompeiano dedicato alla più importante delle dee egizie[122], accanto al funerario Osiride ed alla materna Iside, dell'immagine dello Scarabeo sacro.

---

[120] Si veda *supra*, nota 24.

[120] *Op. cit.*, p. 2 e p. 6.

[121] O. Elia, *Le pitture del Tempio di Iside*, in *Monumenti della Pittura Antica scoperti in Italia*, III, Pompei, fasc. III-IV (Roma, 1941), p. 20, fig. 25.

LES GALLES ET LE GALLAT DEVANT L'OPINION CHRÉTIENNE

G. SANDERS
(Gand)

La position de Tertullien

I. Comme de coutume en d'autres domaines de l'histoire religieuse de l'Antiquité, les auteurs chrétiens confirment ou complètent nombre d'informations que les textes païens nous ont transmises au sujet du gallat de Magna Mater [1]. Bien que leurs renseignements aient souvent un relent apologétique, ils sont d'autant plus précieux qu'il leur arrive d'être les seuls à nous éclairer sur certains points précis des diverses composantes du culte [2]. Ainsi, s'il n'est pas de première importance de savoir que d'aucuns ont établi un lien étymologique entre le terme *gallus* = coq et celui de *gallus* = prêtre émasculé [3], il est déjà plus instructif d'apprendre qu'à la fin de l'Empire, le culte de la Grande Mère semble avoir connu une véritable crise de vocations dans le recrutement des galles [4]. D'ailleurs, d'autres informations dépassent largement le niveau du simple inédit d'appoint: les tatouages au fer rouge confirmant que le galle, du fait de son émasculation, s'est voué en propriété inaliénable à la Grande Déesse [5]; le rôle liturgique de l'archigalle tout au long de la semaine sainte d'Attis [6]; et, non pas en dernier lieu, l'agencement des mystères, la montée irrésistible d'Attis qui s'est effectuée grâce au caractère sotériologique de ceux-ci, de même que le contenu du message de salut que le culte métroaque a fini par faire tenir à ses mystes [7], — autant de faits de premier ordre dont nous devons la connaissance aux seuls auteurs chrétiens.

---

[1] Malgré les bonnes pages de K. Ziegler, *Mater Magna oder Magna Mater?* dans *Hommages M. Renard,* vol. II (Bruxelles, 1969), pp. 845-855, dans lesquelles il prend la défense de l'appellation *Mater Magna,* on ne changera pas de sitôt la graphie invétérée *Magna Mater,* — vu aussi que les auteurs chrétiens ne se soucient guère de l'expression usuelle en la matière tant des inscriptions que des prosaïstes païens.

[2] Voir G. Sanders, s.v. *gallos,* dans *RAC* 8, fasc. 63 (1972), 984-1034, en partic. 1025-1031. Dans les références bibliographiques qui suivent, je me bornerai en principe à des publications dont je n'ai pas fait usage dans l'article précité (= *RAC*), basé abondamment sur la littérature secondaire *ad hoc.*

[3] Isid., *Orig.* 12, 7, 50: *Gallus a castratione vocatus; inter ceteras enim aves huic solo testiculi adimuntur. Veteres enim abscisos gallos vocabant.* Point n'était besoin de certitude sémantique afin de faire des jeux de mots tout indiqués sur les différentes significations soi-disant apparentées du mot *gallus,* mais ces allusions, aussi bien verbales que figuratives, ne manquent pas toutes de sérieux: *RAC, l.c.,* 986.

[4] Pseud.-August., *Quaest.Vet.Nov.Testam.* 115, 18 (*CSEL* 50, 1908, ed. A. Souter): *in omni orbe terrarum hi soli hoc fato nascuntur, ut abscisi in mulieres transformentur, ut in toto mundo isti pauculi inveniantur, quos*

En ce domaine, les écrits de Tertullien ne sauraient manquer d'intérêt, étant donné que la littérature latine chrétienne, apologétique, moralisante, a trouvé en lui son premier de cordée. De prime abord, l'actualité de pointe que le culte phrygien venait de se réserver en son époque, nous ferait supposer une riposte immédiate de la part de Tertullien. En effet, le heurt sanglant, à Lyon, entre les dévots de Cybèle et la communauté chrétienne en 177 — année où la semaine sainte attidienne coïncidait avec celle des chrétiens [8] — ne se situe que vingt ans avant la première offensive apologétique de Tertullien. Vers le même temps, le culte de Cybèle se propageait d'une façon impressionnante, non seulement dans certaines villes où les éléments d'origine orientale étaient forcément nombreux, mais également en des endroits plus écartés des grands passages, comme p. ex. à Sarsina en Ombrie transappennique [9], ou à Mactar [10].

---

constat miseros circumveniri et promissis praemiis ad hunc dolorem et dedecus cogi? si autem ad hoc nati essent, non cogerentur.

[5] Prud., *Perist.*, 10, 1076-1085.

[6] *RAC, l.c.*, 1012.

[7] *RAC, l.c.*, 1017-1020.

[8] A. Audin, *Les martyrs de 177*, dans *Cahiers d'Histoire*, 11 (1966), 343-367; A. Audin, *Lyon cherche ses martyrs*, dans *Archeologia*, n° 50 (1972), 25-43. Tertullien n'aura pas ignoré les graves incidents de 177; néanmoins, pour lui, Marc Aurèle passe pour un protecteur des chrétiens (*Apol.* 5, 6; cmp. *Ad Scap.* 4, 6): voir F. W. C. L. Schulte, *Het heidendom bij Tertullianus* (Nijkerk, 1923), pp. 103; 108-109.

[9] G. A. Mansuelli, *Monumenti dei culti orientali scoperti a Sarsina*, dans *RM*, 73-74 (1966-67), 147-189; G. A. Mansuelli et G. Susini, *Il restauro delle statue delle divinità orientali di Sarsina*, dans *Studi Romagnoli*, 18 (1967), 259-295.

[10] G. Ch. Picard, *Inscriptions relatives au culte de Cybèle à Mactar*, dans *BCTH*, (n.s.) 4 (1968), 220-221 (résumé).

Suite aux innovations cultuelles dues à Antonin le Pieux, si ce n'est à Marc Aurèle [11] (la célébration des *Hilaria* au 25 mars complétant le cycle férié phrygien, l'institution de la fête du *Canna intrat*, l'organisation du taurobole en sacrifice public *pro salute imperatoris*, le caractère désormais officiel de l'archigallat) [12], le culte de Cybèle, y compris l'envergure que le parèdre métroaque Attis était en train de s'y acquérir, a pris un essor tel qu'il était en mesure de concurrencer la propagation du christianisme. De la sorte, avant la montée du mithracisme par le biais du culte solaire, la religion phrygienne, grâce à l'éclosion du «dieu Attis» auquel le «sacerdoce» gallique devait sa raison d'être, a inquiété sérieusement les écrivains ecclésiastiques [13].

Cependant, ces données préoccupantes ne trouvent pas un écho de première grandeur dans l'œuvre de Tertullien, bien que ce soient les écrits de l'année 197 qui contiennent le plus d'éléments d'information «objective» sur le culte en question, plus précisément sur le gallat et son contexte. Ainsi, les lecteurs de l'*Apologeticum* sont tellement habitués à la représentation de Magna Mater flanquée de lions, que Tertullien fait mine d'insinuer en guise de mépris qu'au fond, tout comme les chrétiens, la Grande Mère se trouve livrée aux fauves [14], ce qui est d'un niveau plutôt innocent. L'interprétation donnée par le commun des gens à la signification non évhémériste de Cybèle, une opinion que Tertullien rapporte dix ans après l'*Apologeticum* dans *Adv. Marc.* 1, 13, 4, suscite plus d'intérêt: *ipsa quoque vulgaris superstitio communis idolatriae ... ad interpretationem naturalium refugit ... figurans ... Magnam Matrem in terram seminalia demessam, lacertis aratam, lavacris rigatam.* S'il est concevable de rapporter les mots *lavacris rigatam* à la *Lavatio* du 27 mars, *lacertis aratam* au *Sanguem* du 24 mars [15], la conception de *terra* en tant que *seminalia demessa,* s'adjoint-elle, par l'intermédiaire du cycle liturgique, la moisson sanglante à laquelle se soumettent les ordinands au gallat? Il n'y a que Lucrèce qui devance Tertullien, pour fournir de la présence des galles phrygiens autour de Cybèle une interprétation «naturaliste», tout en réservant d'ailleurs une tout autre explication à leur éviration [16].

---

[11] D. Fishwick, *The Cannophori and the March Festival of Magna Mater*, dans *TAPhA*, 97 (1966), 193-202, ici p. 197.

[12] Voir *RAC*, *l.c.*, 1002, 1008, 1009. En plus, Cl. Bosch, *Die kleinasiatischen Münzen der römischen Kaiserzeit*, dans *AA*, 46 (1931), 422-455, partic. 451; J. Beaujeu, *La religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins*, dans *Hommages J. Bayet* (Bruxelles, 1964), pp. 54-75, ici p. 70; Fishwick, *l.c.*, pp. 194-195; 197-202.

[13] *RAC*, *l.c.*, 1027. La religion phrygienne plus importante que celle de Mithra, face au christianisme: A. Lebègue, *Note sur les tauroboles et le christianisme*, dans *RH*, 13, 37 (1888), 315-318, partic. 316; Ch. Guignebert dans *RH*, 119 (1915), 158-165, ici p. 163 (compte rendu de la thèse, devenue classique, de H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, Paris, 1912). D'avis contraire: références dans *RAC*, *l.c.*, 1027; y ajouter p. ex.: J. Hoek, *De sacramenten bij Paulus en de hellenistische Mysterie-religies* (diss. V.U. Amsterdam; Zutphen, 1925), p. 74.

[14] *Apol.* 12, 4: *ad bestias impellimur: certe quas Libero et Cybele et Caelesti applicatis.* Le contexte 12, 3-6 sert de preuve à l'interprétation. Voir F. J. Dölger, *Die Himmelskönigin von Karthago. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zu den Schriften Tertullians*, dans *Ant. u. Christ.*, 1 (1929, repr. 1974), 92-106, partic. 98-101.

D'autres données «objectives» concernent les activités cultuelles et le comportement quotidien des galles. Il est bien connu qu'ils font la quête lors de leurs pérégrinations: les témoignages des auteurs païens d'avant Tertullien, des écrivains ecclésiastiques par après ne nous manquent pas[17]. A ce sujet, Tertullien est plutôt vague: *circuit cauponas religio mendicans* (*Apol.* 13, 6), tout comme le sera Minucius Felix: *mendicantes vicatim deos ducunt* (*Octav.* 24, 11), à moins qu'un texte d'Augustin ne précise l'allusion: (*molles Matri Magnae consecrati*) *qui usque in hesternum diem ... per plateas vicosque Carthaginis etiam a propolis unde turpiter viverent exigebant* (*Civ. Dei* 7, 26). Sur le jeûne, *castus Matris Deum* (16-21 mars), par lequel les galles se préparent aux célébrations annuelles de la semaine sainte attidienne, Tertullien est le premier à nous renseigner, devançant sur ce point les auteurs non-chrétiens[18]. A l'encontre de son information concernant la mendicité qu'il a mentionnée comme un exemple parmi d'autres de l'exploitation dont les dieux païens ont à souffrir de la part de leurs adeptes, les renseignements sur le *castus* phrygien lui servent d'arme d'attaque contre les catholiques. Le *De ieiunio* date d'après 213, la rupture avec l'Église étant bien consommée à cette époque. Aux catholiques qui assimilent les *xerophagiae* des Montanistes aux *castimoniae* des dévots d'Apis, d'Isis, de Cybèle (*Ieiun.* 2, 4; 16, 7)[19], Tertullien rétorque rageusement: *admitto testimonialem comparationem ... hinc tu eo inreligiosior, quanto ethnicus paratior. ille denique idolo gulam suam mactat, tu deo non vis* (*ibid.*, 16, 7-8). A ses yeux, les païens eux-mêmes ont un sens plus aigu de l'authentique comportement religieux que les chrétiens qu'il qualifie, cruellement ironique, de *psychici*.

---

[15] Cmp. *Apol.* 25, 5 (*archigallus ... lacertos quoque castrando*); déjà Senec., *Agam.* 686-688 (*si ... laceret bracchia ... turba*); *De superstit.*, frgm. 34 ed. Haase = Augustin., *Civ. Dei* 6, 10 (*ille lacertos secat*); Martial. 11, 84, 3 (*saevis lacerantur bracchia cultris*). Tradition persistante: Prud., *Perist.* 10, 1061-1062 (*cultrum in lacertos exerit fanaticus, / sectisque Matrem brachiis placat deam*); cf. Firm.Mat., *Err.* 2, 3 (*lacerant lacertos*: culte d'Isis).

[16] Lucret. 2, 610-613. Consonances voulues entre *Phrygias* (v. 611) et *fruges* (v. 613): cmp. *CE* 1559, 2 (*frugeae matris*)? De ce point de vue, il n'est guère étonnant que le tout premier mot qui puisse sortir de la bouche d'enfants, *in totum exules vocis humanae* lors d'une expérience tentée par Psammétique, soit *beccos,* mot phrygien qui signifie pain. Allégorèse de l'éviration en moisson sacrée: G. Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter* (Leipzig-Berlin, 1907), pp. 101-107; H. Bogner, *Kaiser Julians 5. Rede,* dans *Philolog.*, 79, N.F. 33 (1924), 258-297, partic. 261; 274-287; K. Hoheisel, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat «De errore profanarum religionum» des Iulius Firmicus Maternus* (diss.; Bonn, 1972), pp. 154-155; 293-296; cmp. Min. Fel., *Octav.* 24, 12 (*cui testa sunt obscena demessa*); Prud., *Perist.* 10, 1066 (*ast hic metenda dedicat genitalia*). La castration, acte de l'individu dépressif qui n'arrive pas à se libérer du complexe maternel: E. Weigert-Vowinkel, *The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis,* dans *Psychiatry,* 1 (1938), 347-378, ici pp. 368-373.

Au sujet des meurtrissements que les galles s'infligent volontairement, selon de nombreux témoignages qui vont de Mécène à saint Augustin[20], Tertullien se contente de nouveau d'une imprécision qui n'est gênante semble-t-il qu'aux yeux du lecteur moderne. En affirmant qu'une même «folie furieuse» inspire celui qui «s'ouvre les veines des bras» et «celui qui se coupe la gorge» [21], Tertullien fait allusion aux exhibitions des desservants de Cybèle probablement, de Mâ-Bellona sans doute. Sur ce point, il aura mêlé les deux sans se croire obligé de les différencier, comme l'avait fait au siècle précédent un Valerius Flaccus qui, lui, les distinguait nommément [22]. Dans *Apol.* 9, 10 toutefois, il mentionne de façon explicite les *Bellonae secatos* qu'on peut voir se démener *hic et nunc* à Carthage (*hodie istic*, selon le texte). Cependant, dans ce passage il est question du *sanguis de femore proscisso*, et non pas de celui qui coule des entailles faites aux bras, comme se les impose l'archigalle [23]. Tertullien est le premier et le seul pour signaler que le jour du *Sanguem* (24 mars), l'archigalle offre le sacrifice qu'on suppose taurobolique [24], *pro salute imperatoris*, auquel il ajoute une libation de son propre sang: *archigallus ... sanguinem impurum* [25], *lacertos quoque castrando, libabat* (*Apol.* 25, 5). Ce dernier détail semble être confirmé par Minucius Felix qui, suivant Tertullien comme son ombre [26], fait mention de «celui qui fait libation de son sang et offrande de ses blessures» [27].

---

[17] *RAC, l.c.*, 1017.

[18] *RAC, l.c.*, 1014-1015. Voir Mau, *o.c.*, pp. 107-111; Bogner, *l.c.*, pp. 295-296.

[19] Voir Dölger, *l.c.*, pp. 101-102; E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Brugge, 1947), pp. 156-162: affinités réelles entre le jeûne des dévots métroaques et les xérophagies des montanistes; T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study* (Oxford, 1971), pp. 135-136.

[20] *RAC, l.c.*, 1015; 1016; M. Meslin, *Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux* (*Ier-IVe siècles*), dans *RH*, 98 (1974) [1975], 289-314, partic. 292-295.

---

[21] *Apol.* 23, 3; éléments repris à la traduction de J.-P. Waltzing (coll. Budé); l'auteur force le texte latin *qui lacertos prosecat* en le traduisant par «celui qui mutile son corps ou s'ouvre les veines des bras».

[22] Val. Flacc. 7, 635-636: ... *maestae Phrygas annua Matris / ira vel exsectos lacerat Bellona comatos.*

[23] *Apol.* 9, 10 pourrait servir de preuve à la castration, toujours en vigueur (*hodie istic*), des adeptes de Bellona (*exsecti*: Val. Flacc. 7, 636). Tertullien aura connu (mais le vocabulaire de son œuvre ne le prouve pas) le sens de «membre viril» que Cyprien prête à *femur* (*Ad Quir. Testim.* 1, 8: *illud signaculum feminis*, c.-à-d. la circoncision), et que le langage biblique n'ignore pas (*femur* au sens de siège du pouvoir de reproduction, force procréatrice; p. ex. Exod 1:5, Judic 8:30). Au texte de Tertullien, *Apol.* 9, 10 *Bellonae sectos sanguis ... palmula exceptus et usui datus signat*, fait écho le passage de Minucius Felix, *Octav.* 30, 5 *Bellonam sacrum suum haustu humani cruoris imbuere*: comme le breuvage de sang (humain, dans le culte de Bellona; du taureau dans le rite taurobolique métroaque: Prudence, *Perist.* 10, 1039) sert de moyen d'initiation, il caractérise le culte de façon spécifique; de là, l'importance du sens exact, sous la plume d'un auteur chrétien, des mots *sanguis de femore proscisso.*

[24] Le taurobole du cycle métro-attidien aurait eu lieu, non pas le 24, mais le 15 mars, jour du *Canna intrat*: Fishwick, *l.c.*, pp. 196-198.

[25] Cmp. Firm.Mat.., *Err.profan.relig.* 27, 8 (*polluit sanguis iste, non redemit / profusione sacrilegi sanguinis / scelerata ... sanguinis labe*); *Carm. contra pag.* 60-61 (*pollutus sanguine tauri, / sordidus infectus*; ed. C. Manganaro); Prud., *Perist.* 10, 1035 (*putrefactus*), 1040 (*cruorem atrum*), 1046 (*inquinatum*), 1047 (*tabo ... sordidum*), 1049 (*vilis ... sanguis*). Voir p. ex. I. Opelt, *Schimpfwörter in der Apologie De errore profanarum religionum des Firmicus Maternus*, dans *Glotta*, 52 (1974), 114-126, partic. 120.

Selon une opinion qui est liée aux noms d'autorités comme Adolf Rapp, Georg Wissowa, Jérôme Carcopino, à Rome la coutume phrygienne de l'émasculation se serait réduite à un geste d'effusion de sang symbolique [28]; elle ne se rencontrerait plus qu'en Phrygie [29] et dans les recoins les plus lointains de l'Empire [30]. Cependant, il paraît difficilement contestable que la castration s'effectuait encore à l'époque impériale de façon réaliste, à Rome et ailleurs. Car il est entendu que Tertullien en a vu la pratique de ses propres yeux. Si un texte comme *Adv. Marc.* 1, 13, 4 (*figurans* ... *Magnam Matrem in terram seminalia demessam*) demande tout un effort d'exégèse pour acquérir quelque poids de persuasion en la matière, celui d'*Ad nat.* 1, 10, 46-47, se répétant sans se citer textuellement dans *Apol.* 15, 4-5, est explicite. Tertullien y affirme avoir assisté souvent dans l'amphithéâtre, du temps où il était encore païen, à des représentations où quelque pauvre figurant, un criminel subissant sa peine en doublant le rôle d'Attis, fut châtré sur scène, comme d'autres, incarnant Hercule montant sur le bûcher, furent brûlés vifs [31]. Il est vrai que pareille attestation ne relève pas du culte métroaque. Il en va autrement du passage *Ad nat.* 2, 7, 16: *cur Idaeae masculus amputatur, si nullus illi fastidiosus adulescens libidinis frustratae dolore castratus est?*, où Tertullien argumente qu'il est vain de faire semblant de ne pas croire aux récits des poètes (*ibid.*, 2, 7, 15: *non creditis poetis*) si l'on n'en observe pas moins des rites sanglants auxquels ces mêmes affabulations mythologiques servent d'étiologie historique. Il n'est pas sans importance que, par deux fois, Minucius Felix confirmera les dires de Tertullien [32], de manière telle qu'il paraît exclu qu'on puisse reléguer la pratique de l'autocastration dans les brumes du temps ou au delà d'horizons écartés.

---

[26] Sur la controverse entre «Minucianistes» et «Tertullianistes» concernant la chronologie respective des deux auteurs: B. Axelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian — Minucius Felix* (Lund, 1941), pp. 9-31. Les correspondances entre Tertullien et Minucius Felix signalées ci-dessus (mendicité: *Apol.* 13, 6 et *Octav.* 24, 11; breuvage de sang: *Apol.* 9, 10 et *Octav.* 30, 5; blessures volontaires de l'archigalle: *Apol.* 25, 5 et *Octav.* 24, 12), ne sont traitées ni par le «Tertullianiste» Axelson, *o.c.*, ni par le «Minucianiste» J. G. Ph. Borleffs, *De Tertulliano et Minucio Felice* (diss. Groningen; Den Haag, 1925). Il est vrai que dans les passages précités, Minucius Felix suit Tertullien à une distance respectueuse.

[27] *Octav.* 24, 12: *qui sanguine suo libat et vulneribus suis supplicat* (trad. de J. Beaujeu, coll. Budé). La suite du paragraphe démontre qu'il s'agit sans doute du culte de Cybèle (*cui testa sunt obscena demessa*). Cf. Senec., *De superstit.*, frg. 34 ed. Haase = August., *Civ.Dei* 6, 10 (*ille* ... *viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat* ... *se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant*): la dependance d'*Octav.* 24, 12 est manifeste.

[28] Pris isolément, un texte comme Tertull., *Apol.* 25, 5, ou même 15, 4-5 = *Ad nat.* 1, 10, 46-47, ou encore Min. Fel., *Octav.* 24, 12, plaident en faveur d'une telle idée; plus encore, le passage de Val. Flacc., *Argon.* 8, 241-242, puisqu'il mentionne les *ministri* de Cybèle au pluriel, et non pas le seul archigalle; de même, Pseud.-Cypr., *Ad senat.*, v. 19.

[29] Un témoignage sûr serait Gal 5:12, mais beaucoup dépend de son interprétation (*utinam et abscindantur qui vos conturbant*). La question est fort controversée: quelques références dans *RAC, l.c.*, 1030; y ajouter p. ex. W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (London, 1899), pp. 437-440 (5:12 n'allude pas à l'autocastration); P. Bonnard, *L'épître de saint Paul aux Galates* (Neuchâtel, 1972^2), p. 107 («l'allusion à ces pratiques ne nous paraît pas absolument certaine»).

[30] *RAC, l.c.*, 1004.

II. Au sujet des influences que le culte de Cybèle aurait exercées, le cas échéant, sur la religion chrétienne, l'apport de Tertullien se signale moins par le volume que par l'application qu'il en fait. Au quatrième siècle, les tenants du culte phrygien se plairont à relever les nombreuses similitudes qui existent entre le cycle férié métro-attidien et la Semaine sainte chrétienne qu'ils prétendent être instituée d'après leurs propres cérémonies du *Sanguem* et des *Hilaria*. Mais si parallélisme il y a, il ne peut s'agir selon les auteurs ecclésiastiques, que d'un plagiat démoniaque, fût-il antérieur à la réalité chrétienne [33]. Tertullien, devenu montaniste, aura à se défendre contre les *psychici* qui lui reprochent que les jeûnes rigoristes de sa secte coïncident étrangement avec ceux des fidèles des idoles d'Égypte ou de Phrygie. Il leur répondra en substance, comme il est dit plus haut [34], qu'il préfère vivre religieusement comme certains dévots païens que de se vautrer dans l'intempérance en compagnie de gens *quorum deus venter est* [35], — mais non sans qu'il ait relevé préalablement que la similitude entre la xérophagie montaniste et le jeûne phrygien est le fait du diable: *hinc divinam constabit, quam diabolus divinorum aemulator imitatur* (*De ieiun.* 16, 7).

---

[31] *Ad nat.* 1, 10, 46-47: *in ipsis deis nocentes puniuntur. Vidimus saepe castratum Attin deum a Pessinunte, et qui vivus cremabatur, Herculem induerat* = *Apol.* 15, 4-5: *ipsos deos vestros saepe noxii induunt. Vidimus aliquando castratum Attin, illum deum vestrum ex Pessinunte, et qui vivus ardebat, Herculem induerat* (daté de 197, l'*Ad nat.* précède de quelques mois l'*Apol.*). Voir A. Schneider, *Le premier livre Ad nationes de Tertullien* (Rome, 1968), pp. 237-238; cmp. *Apol.* 9, 5.

[32] *Octav.* 22, 4 (*propter hanc fabulam galli eam et semiviri sui corporis supplicio colunt*); 24, 12 (cité *supra*, n. 16).

[33] *RAC, l.c.*, 1027-1028. Voir encore C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (Giessen, 1913), pp. 60; 68; 70; C.

Un autre élément possible du jeu des parallélismes et influences se rapporte au «célibat charnel» des hiérodules châtrés. Au dire des satiristes païens autant que des polémistes chrétiens, les galles, suite à leur émasculation, sont condamnés à une impuissance physique qui les conduit tout droit à la mollesse caractérielle. Il s'ensuit que leur nature virile déchue dégénère en une dépravation foncièrement immorale. Celle-ci est à la base de la réputation de débauchés éhontés dont ils jouissent à l'instar des plus vils eunuques [36]. Cependant, il est peu concevable que la continence sexuelle que le gallat métroaque impose de façon sanglante à ses ordinands, ait réussi à se dérober à l'attention du rigorisme chrétien le plus exigeant et le plus exalté: un idéal n'est pas à confondre avec le comportement de ceux qui prétendent le vivre. D'autre part, il n'est nullement prouvé que l'autocastration que certains chrétiens n'ont pas hésité à s'infliger, ait été faite sous l'instigation explicite de l'exemple des galles. Il demeure significatif toutefois qu'en Phrygie précisément, pays d'origine d'un Montanus qui fut un

---

Clemen, *Der Einfluss des Christentums auf andere Religionen* (Leipzig, 1933), pp. 25-26; Guignebert, *l.c.*, pp. 163-164; Hoheisel, *o.c.*, pp. 157-158, 160-163.

[34] *Supra*, p. 1066 et n. 19. Je n'ai pas consulté J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians* (Münster i. W., 1933).

[35] Philipp 3:19. Le développement que Tertull., *De ieiun.* 16, 8 fait subir au texte de Philipp 3:19 est mémorable: *Deus enim tibi venter est et pulmo templum et aqualiculus altare et sacerdos cocus et sanctus spiritus nidor et condimenta charismata et ructus prophetia.*

[36] Références: *RAC, l.c.*, 1023-1025; 1030-1031. Bel exemple: Martial. 5, 41, 1-3.

abscisus et semivir[37], les montanistes aient pratiqué jusqu'au V^e^ siècle les formes virulentes d'un christianisme hors mesure se distinguant par nombre de traits qui les rapprochent à s'y méprendre des desservants châtrés de Cybèle[38]. Or, Tertullien fut montaniste. Non pas qu'il ait jamais approuvé l'éviration volontaire, qu'elle fût phrygienne ou chrétienne, mais la courbe ascendante de ses exigences en matière sexuelle, de même que certaines nuances d'attitude, d'expression, s'expliquent à n'en pas douter par une compréhension instinctive, si non par une connivence de fait. Ainsi, s'il ne déborde pas d'admiration pour ce pauvre Attis émasculé, ce n'est pas sa verve à lui qui inventera l'argument-massue que Dieu aurait créé des eunuques s'il avait désiré en avoir à son service. La trouvaille, facile s'il en est, en revient à son «second», Minucius Felix[39], — une constatation qui n'aurait aucune valeur, s'il n'y avait le fait que, des deux auteurs, seul Tertullien fait d'ordinaire figure d'*inventor*[40].

Malgré les mesures des empereurs flaviens et antonins contre la castration[41], l'eunuchisme fut une réalité admise de fait par l'Empire romain, les eunuques ayant assumé un rôle social approprié, aussi bien dans le domaine privé que public. Mais si nous disposons d'éloges chrétiens de la virginité spirituelle, nous n'en connaissons pas de l'eunuchisme païen. Claudien s'évertuera à dénigrer la montée au pouvoir d'Eutropius, puisant dans la condition d'eunuque de celui-ci les traits les plus acérés de son souverain mépris [42]. Ce dégoût longuement développé ne fut pas le fait du seul parti-pris politique. En effet, à l'opposé des louanges proverbiales de la virilité [43], il se trouve l'amère constatation que l'eunuque est privé désormais de la fonction naturelle de l'homme, celle de perpétuer la race [44]. De la sorte, la seule *libido* qui lui reste, est sa soif de richesses [45]: *divitias solas ut filiolas iucundissimas amplectuntur,* ainsi Ammien Marcellin (18, 5, 4).

---

[37] Hieron., *Epist.* 41, 4.

[38] *RAC, l.c.*, 1026-1027. Surtout W. Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Tübingen, 1929), pp. 10-33; 130-159 (prophétisme); 53-55; 90 (jeûnes); 55-59 (continence sexuelle); 89-91 (délire religieux); ajouter F. J. Dölger, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien*, dans *Ant. u. Christ.*, 1 (1929, repr. 1974), 107-142, partic. 116; 124-125; 142 (l'auteur met en garde contre les exagérations du comparatisme en la matière); E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (London, 1965), p. 63 et n. 2.

[39] *Octav.* 24, 12 (*si eunuchos deus vellet, posset procreare, non facere*), un passage qu'il faut comprendre en le rapprochant par antithèse de 22, 4: *deorum mater* ... (*adulterum suum*) *exsecuit, ut deum scilicet faceret eunuchum.* Selon Sext. Empir., *Pyrrh. Hypotyp.* 3, 217, Cybèle, en prenant à son service des hiérodules eunuques, fait entendre que l'absence de virilité n'est pas un fait mauvais en soi, mauvais par nature. Il n'y a que de fort lointaines consonances entre ce passage-ci et *Octav.* 24, 12; de pareilles coexistences prouvent tout au plus que l'argument «était dans l'air».

[40] Cmp. Axelson, *o.c.*, p. 122.

[41] Références: *RAC, l.c.*, 1003. Domitien ne trouve quelque grâce aux yeux de la postérité que du fait de la loi contre la castration qu'il promulgua en 81/82 (Amm. Marcell. 18, 4, 5).

L'incapacité de susciter une progéniture [46] a d'autres dimensions que celle de fournir au théâtre comique et à la satire un sujet de risée inépuisable. Dans la société antique, elle s'inscrit également dans un large contexte d'une *Weltanschauung* définie par les limites d'une «religion terrestre». Il se fait ainsi que celui qui n'a pas d'enfants, se meurt d'avance. Ceci est un aspect crucial de la civilisation antique, dont les dizaines de milliers d'épitaphes sur pierre nous font pressentir le bien-fondé [47], celui-ci ne relevât-il que du domaine des coutumes sociales [48]. Comme l'existence dans la tombe ou aux Enfers, la croyance la plus répandue, n'est qu'un reflet inconsistant de la vie sur terre, l'homme n'a d'autre immortalité à sa portée que celle de survivre dans la mémoire des vivants [49]. S'il ne se forge pas une gloire [50] dont la littérature [51] ou les monuments [52] assureront le caractère impérissable, il ne peut s'en remettre qu'à la mémoire de ses proches, c.-à-d. de ses descendants en premier lieu. De la sorte, la castration volontaire comporte un renoncement à la forme courante d'une certaine survie, l'émasculé se coupant du long avenir dans le présent limité. Si le célibat spirituel suppose une foi très lucide, l'autocastration résulte d'un choix littéralement démentiel. Bien avant les auteurs chrétiens, Sénèque déjà, pour ne pas mentionner le *carmen* 63 de Catulle dont la problématique est fort complexe [53], s'est élevé avec force contre le *perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor* [54] du galle.

---

[42] *In Eutrop.* 1:9-10, 29, 152, 188-190, 229-252, 271-284, 296-345, etc. Eutropius fut consul en 399.

[43] Voir A. Otto, *Der menschliche Körper und seine Teile im Sprichwort,* dans *Arch. Lat. Lexic. Gramm.*, 6 (1889), 309-340, ici p. 333.

[44] Amm. Marcell. 14, 6, 17; cmp. Claud., *In Eutrop.* 1, 187-188.

[45] Claud., *In Eutrop.* 1, 190-193.

[46] P. ex. Amm. Marcell. 14, 6, 17; Claud., *In Eutrop.* 1, 49-51; 224-225.

[47] A titre d'exemples: *CIL* V, 7956; VI, 10701; XII, 2033; XIII, 2077; *ILS* 8452; *CE* 1111, 15; 1148, 7; 1273, 9-10; *Hispania Antiqua Epigraphica,* 8-11 (1957-60), 12 n° 1488, 1-4.

[48] P. ex. Horat., *Sat.* 2, 5, 104-106; Petron. 42, 6.

[49] E.g. Propert. 3, 1, 21-24; Horat., *Carm.* 4, 8, 13-15; Ovid., *Am.* 3, 9, 59-60, *Metam.* 15, 878-879, *Pont.* 4, 16, 2-3; Stat., *Silv.* 5, 3, 213-214; Martial. 1, 25, 7-8; 5, 10, 1-12; Plin., *Epist.* 2, 1, 10-11; 6, 10, 2-6; 9, 19, 3 et 6; Auson., *Commem. profess.* 26, 12; Hieron., *Epist.* 39, 8. Deux références récentes: D. Korzeniewski, *Exegi monumentum. Hor. carm. 3, 30 und die Topik der Grabgedichte,* dans *Gymnasium* 79 (1972) 380-388; Chr. Gnilka, *Trauer und Trost in Plinius' Briefen,* dans *SOsl,* 49 (1973), 105-125.

Si plus d'une fois, les anciens ont confondu dans un même mépris les châtrés de main d'autrui et les émasculés volontaires, c'est que les deux catégories se trouvaient en marge d'une société qui se croyait normale, sans qu'elle réussît à se défaire de l'impact politique, social, religieux des eunuques de toute sorte. Confrontée elle aussi avec le phénomène de l'eunuchisme, l'Église, institut du spirituel qui s'enracine dans le temporel, s'est vu obligée de prendre position à son tour. La voie lui était déjà tracée en partie. A la longue, l'Ancien Testament avait renoncé à refuser aux eunuques involontaires la participation au culte comme l'avait prescrit Deut 23:1, en leur accordant une égalité à part entière dans le règne messianique (Sap 3:14; Is 56:3-5). Tant l'Ancienne Alliance (Deut 23:17) que le Nouveau Testament (1 Cor 6:9-10) rejetaient cependant les *scortatores*, les *molles* [55]. D'autre part, le texte de

---

[50] P. ex August., *Civ. Dei* 5, 12-14. Littérature abondante: voir références dans G. Sanders, *Verwantschap en vervreemding in de Latijnse Carmina Epigraphica*, dans *Handl. Koninkl. Zuidned. Maatsch.*, 22 (1968), 345-365, ici p. 351-352 et n. 9; y ajouter: N. I. Barbu, *De gloria summo bono Ciceronis tempore*, dans *Latinitas*, 18 (1970), 93-100.

[51] Voir p. ex Ovid., *Metam.* 12, 615-617; Claudian., *Bell. Getic.* 590, *Laud. Stilic.* 3, *Praef.* 5-6.

[52] E.a. Senec., *Brev. vit.* 20, 5; Petron. 71, 5-6; Tertull., *Apol.* 50, 11, *Test. an.* 4, 10.

[53] Voir *RAC, l.c.*, 998-999. Le cas est manifestement inépuisable: la liste des références citées pourrait être allongée aisément.

[54] Senec., *De superstit.*, frgm. 34 (ed. Fr. Haase) = August., *Civ. Dei* 6, 10; de là, Min. Fel., *Octav.* 24, 13. Références dans *RAC, l.c.*, 1024; 1031.

[55] Les *galli* de Cybèle = *molles*: Ovid., *Fast.* 4, 243; Senec., *Agam.* 686; Martial. 5, 41, 2; Arnob., *Adv. nat.* 5, 17; August., *Civ. Dei* 2, 7; 6, 7; 7, 26

Mt 19:12 faisait une distinction très nette entre les eunuques de naissance, les eunuques faits de main d'autrui et les eunuques volontaires *qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum.* Ce dernier texte à lui seul a pu suffire pour expliquer la pratique réaliste de l'autocastration parmi les chrétiens[56], sans qu'il faille recourir à l'exemple des galles phrygiens. Mais il n'est pas improbable que quelque esprit, épris d'émulation ascétique, aurait refusé en même temps de s'incliner devant le challenge du célibat gallique. Quoi qu'il en soit, il est bien connu qu'en 325, au Concile de Nicée, le christianisme officiel a cru nécessaire d'interdire catégoriquement toute forme d'eunuchisme physique volontaire. Désormais, il n'attachera son approbation qu'à l'eunuchisme dit spirituel[57].

Sur le fond chatoyant des multiples composantes du phénomène de l'eunuchisme en général et des divers eunuchismes en particulier, Tertullien avait à se tracer une ligne de conduite chrétienne, bien avant 325. Juriste respectueux des limites des droits de tout propriétaire fût-ce envers soi-même, esprit structuré par les idées stoïciennes sur la vocation téléologique de la *conditio* du monde et de l'homme, tempérament gouailleur auquel la gnose irréaliste répugne quasi viscéralement, habitué fervent de la Bible source de pensée et d'agir, ascète épris d'un absolu «montaniste» qui déforce

---

et 28; cmp. Tertull., *Adv. Val.* 15, 3, *Pudic.* 16, 4. — Faut-il rapprocher les *canes* de Deut 23:18 (*non offeres mercedem prostibuli nec pretium canis*) et de Philipp 3:2 (*videte canes*), des *canes Megales* mentionnés par *Carm. contra pagan.* 65 ? Dans un fragment de Pindare, Pan est dénommé le «chien» de Magna Mater: voir L. Lehnus, *Pan* κύων παντοδαπός *in Pindaro fr.* *96.2 *Snell*^{3}, dans *RendIstLomb, Cl. Lett.*, 107 (1973), 423-427.

[56] *RAC, l.c.*, 1026. La littérature est abondante; ajouter e.g. H. Leclercq, s.v. *Castration* dans *DACL*, 2, 2 (1910), 2369-2372; R. de la Grasserie, *Psychologie et sociologie de l'eunuchisme et du célibat* (Paris, 1912), pp. 25-34; M. Lanval, *Les mutilations sexuelles dans les religions anciennes et modernes* (Paris-Bruxelles, 1936^{2}), pp. 87-95; J. A. Kleist, *Eunuchs in the New Testament*, dans *Cathol. Bibl. Quart.*, 7 (1945), 447-449; E. Peterson, *Der Ursprung der christlichen Askese*, dans *Zeitschr. Relig. Geistesgesch.*, 2 (1949-50), 197-206, partic. 197; 200-204; H. Strathmann, s.v. *Askese*, dans *RAC*, 1 (1950), 749-763, ici 759-763; H. Chadwick, s.v. *Enkrateia*, dans *RAC* 5 (1962), 343-365, partic. 354; 357-358; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966), pp. 67-68; 148-149; Dodds, *o.c.*, pp. 32-35; R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle* (Gembloux, 1970), pp. 5-7.

[57] *RAC, l.c.*, 1026-1027.

les moyens de l'humble chrétien de chaque jour, il a réagi de sa façon à lui qui est «tertullianiste».

Pour les *eunuchi qui de matris utero sic nati sunt*, première catégorie mentionnée par Mt 19:12 et auxquels il réserve le mot *spado* [58], Tertullien fait montre d'une discrète commisération. Si dans le mariage les instincts de la chair sont légitimes par nature [59], tout chrétien se doit de les contenir en temps opportun, en se rappelant le sacrifice de ceux qui y ont renoncé pour toujours, mais également en se souvenant de l'infortune de ceux que la nature a défavorisés: *quot steriles utriusque naturae infructuosis genitalibus structi* [60]. D'autre part, bien qu'il se gausse de la sagesse populaire qui prétend que le mariage soit la meilleure façon de préserver les biens de famille [61], il admet qu'il y eut un temps où l'eunuchisme naturel passait pour honteux [62], tout en précisant aussitôt que sous la Nouvelle Alliance cette ignominie s'est changée en titre de gloire [63]. Ces textes, datant tous au plus tard des années de crise qui le mèneront au montanisme s'il n'y adhère déjà, trouvent leur contrepoids dans certains passages d'*Adversus Marcionem* I-IV (de 207-208). Marcion, gnostique impénitent [64] pour qui le célibat, le statut d'«immariable» constituerait l'état naturellement idéal de l'homme à sauver, se révèle pire que les bêtes sauvages qui infestent les rives du Pont-Euxin d'où il est originaire, *bestiis illius barbariei importunior: quis enim tam castrator carnis castor quam qui nuptias abstulit* (1, 1, 4-5) ? Si le Dieu de Marcion est un *spado nullius substantiae conditor*, comment l'homme, «fils du Très Haut» (Lc 6:35), existerait-il ? : *filius spadonis esse non possum* (4, 17, 5). Quel est ce Dieu qui n'accorde la grâce du baptême qu'aux célibataires et aux *spadones* (4, 11, 8) ? Ces derniers d'ailleurs, ne sont-ils pas nés eux aussi d'un mariage (1, 29, 1) ? De toute façon, les *spadones* tant privilégiés chez les marcionites, ne sont aucunement ceux dont le Christ a fait l'éloge [65]. Vers la même époque (208-212), à propos des «puissances» obligatoirement prolifiques des Valentiniens, Tertullien se pose la question: *et quid facient spadones, quos videmus apud illos?* (*Adv. Val.* 30, 3), — sollicitude faussement ingénue qui rétablit l'équilibre entre deux «excès» opposés.

---

[58] De pareilles constatations n'étaient guère possibles avant la publication de l'*Index Tertullianeus*, dû à Gösta Claesson (Paris 1974-75, 3 vol.). — Dans le cas qui nous occupe, il n'est pas aisé de distinguer toujours nettement entre la signification de «stérile de naissance» et celle de «non marié».

[59] *Cult. fem.* 2, 9, 7 (daté de 200-206): *tam fortem et utique permissam voluntatem.*

[60] *Resurr. mort.* 61, 6 (daté de 208-217). Sur le plan moral: F. J. Dölger, *Bewertung von Mitleid und Barmherzigkeit bei Tertullianus*, dans *Ant. u. Christ.*, 5 (1936, repr. 1976), 262-271.

[61] Simple alibi pour convoler à sa guise, selon *Exhort. cast.* 12, 1 (daté de 208-211): *Scio, quibus causationibus coloremus insatiabilem carnis cupiditatem ... Scilicet «solis maritorum domibus bene est. Perierunt caelibum familiae, res spadonum, fortunae militum aut peregrinantium sine uxoribus».*

[62] *Monog.* 7, 3 (daté vers 217): *spadones et steriles ignominiosi habebantur,* — une des raisons d'être du lévirat (Deut 25:5-10, malgré peut-être Levit 18:16 et sûrement 20:21; applications de l'obligation prescrite par Deut 25:5-10, dans Gen 38:8-9, Mt 22:23-30 = Mc 12:18-25 = Lc 20:27-35).

[63] *Monog.* 7, 4: *spadones non tantum ignominia caruerunt, verum et gratiam meruerunt invitati in regna caelorum, sepulta lege succedendi in matrimonium fratris, contrarium eius obtinuit, non succedendi in matrimonium fratris.*

[64] U. Bianchi, *Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique?* dans *VigChrist*, 21 (1967), 141-149; d'avis contraire: Barnes, *o.c.*, pp. 124-129 (p. 124: Marcion was no Gnostic).

La deuxième catégorie énumérée par Mt 19:12, *eunuchi qui facti sunt ab hominibus*, n'a guère retenu l'attention de Tertullien. Etaient-ils nombreux, de son temps ? Selon un texte de Sénèque [66], paraphrasé d'évidence par Minucius Felix (*Octav.* 24, 13), les galles déjà étaient tellement nombreux qu'ils devaient à leur nombre de ne pas passer pour fous furieux. Ammien Marcellin, au contraire, sait gré à l'empereur Domitien *damnatae memoriae* d'avoir interdit la castration d'enfants par une loi toujours en vigueur (*receptissima lege*), *quod ni contigisset, quis eorum ferret examina, quorum raritas difficile toleratur?* (18, 4, 5). Ailleurs cependant, il se plaint des essaims d'eunuques, véritable plaie ruinant la gloire romaine d'antan: *multitudo spadonum ... mutilorum hominum agmina* (14, 6, 17), un authentique «troisième sexe», comme Alexandre Sévère avait coutume de les appeler (*SHA*, *Sev. Alex.* 23, 7). Si le mépris envers les eunuques affleure dans les écrits de Tertullien, il le fait surtout dans la mention ironisante de ces bons dieux qui n'hésitaient pas à châtrer qui un rival (comme Saturne émasculant Ouranos [67], qui un amant infidèle (ainsi Cybèle faisant perdre sa virilité à Attis [68]). Ailleurs, dix ans plus tard (208-212), tout hilare, il se montre étonné que, parmi tant d'éons gnostiques, il y en ait qui soient incapables de reproduire: *castrata est vis et potestas et libido genitalis Aeonum* (*Adv. Val.* 8, 5). Vers la même époque, dans *Adv. Marc.* 1, 29, 6, il rétorque à Marcion qu'il prive ses fidèles des vertus de la continence volontaire, s'il leur défend le mariage: *quae libidinis infrenatio in castratione?* Du même terme *castrare*, un emploi impropre analogue, bien qu'il ne se libère pas du noyau fondamental de la signification du mot, se rencontre dans *Apol.* 25, 5 où il est question des entailles que l'archigalle se fait aux bras [69], tandis que le passage *Exhort. cast.* 7, 1 souligne que la fameuse licéité vétéro-testamentaire de la polygamie a été abrogée du temps même de l'Ancienne Alliance: *in vetere lege animadverto castratam licentiam saepius nubendi*, voire qu'alors déjà elle a évolué vers le célibat sacerdotal. L'authentique respect de l'eunuchisme involontaire lui est imposé par le Nouveau Testament, Act 8:26-39 relatant la conversion et le baptême, par l'apôtre Philippe, d'«un Éthiopien, un eunuque, haut fonctionnaire de Candace, reine d'Éthiopie», etc. (trad. Bible de Jérus.). *Eunuchus* selon le terme des Actes et de *Bapt.* 18, 2, au sens rendu par l'équivalent *spado* dans *Bapt.* 4, 3 et 18, 2 qu'on retrouve dans Sap 3:14 et Eccli 20:2 et 30:21, cet Éthiopien de passage n'a pas droit à un traitement particulier qu'il devrait expressément à son état d'eunuque: dans le chef de Tertullien, il importait de préciser, grâce à cet exemple, que le baptême n'est pas lié à des «fonts» bien déterminés, et d'autre part, qu'il ne faut pas administrer le baptême sans discernement.

---

[65] *Monog.* 1, 1: *inter alienos spadones.*

[66] *De superstit.*, frgm. 34 = August., *Civ. Dei* 6, 10.

[67] *Ad nat.* 2, 12, 10-11: *Saturnus quidem Caelum castravit dormientem ... sed et unde ad castrandum falx illi?* De même, *ibid.*, 2, 13, 15.

Quant à la troisième catégorie mentionnée par Mt 19:12 *sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum*, Tertullien se plaît à l'évoquer abondamment, tant elle lui tient à cœur. Le choix même du vocabulaire *ad hoc* ne semble pas manquer de signification. Comme si les mots *eunuchus* et *castrare* s'étaient insuffisamment détachés du contexte social et réaliste de l'époque, les préférences de Tertullien vont au terme *spado* [70]. De la sorte, à propos de la partie en question du verset cité, il n'emploie nulle part le vocable *eunuchus*, tandis que le mot *castrare* se fait rare: une fois dans une citation quasi littérale de Mt 19:12 (*Resurr. mort.* 27, 1) [71], une autre fois dans un sens figuré suggérant de près la pratique réaliste de l'éviration (*Cult. fem.* 2, 9, 8) [72], et enfin, par souci semble-t-il de variation, dans *Monog.* 3, 1: *ipso Domino spadonibus aperiente regna caelorum, ut et ipso spadone, ad quem spectans et apostolus propterea et ipse castratus continentiam mavult* (cfr. 1 Cor 7:7-8). Chez Tertullien, le terme, surtout la notion de *spado* — synonyme d'«eunuque fait de main d'homme» dans le cas de l'eunuque baptisé par Philippe (*Bapt.* 4, 3, surtout 18, 2), équivalent aussi d'«eunuque de naissance» [73] — n'atteint son sens plénier que grâce à l'idéal et la pratique de la *continentia carnis* (*Pat.* 13, 5), que celle-ci soit observée par des gens mariés (*Ad ux.* 1, 6, 2) ou que, plus souvent et infiniment mieux, elle procure corps et âme au célibat spirituel. Ainsi, le *spado* l'emporte sur le *monogamus* (*Monog.* 3, 1 et 7, 4; cfr. 8, 4 et 8, 7), étant donné que l'eunuchisme spirituel, le seul que l'Église ait reconnu comme idéal dans le domaine sexuel, trouve son fondement théologique dans le fait que le Nouveau Testament a mis le célibat, *propter regnum caelorum*, au-dessus du mariage.

---

[68] *Ad nat.* 1, 10, 47 = *Apol.* 15, 5; *Ad nat.* 2, 7, 16. Verbes employés: *castrari*, *amputari*.

[69] *Apol.* 25, 5 (*lacertos quoque castrando*); voir *supra*, n. 15. Le seul emploi de *castrare* sans rapport avec une mutilation sexuelle: *Ad nat.* 1, 8, 5 (ablation de la langue).

Il s'ensuit que Tertullien est amené à s'appuyer fréquemment sur la partie finale du verset Mt 19:12, tout en préférant les variations allusives à la citation littérale [74]. Souvent l'accent y est mis expressément sur le volontariat du renoncement: Tertullien, homme de combat tous azimuts, n'était-il pas d'avis que Marcion avait eu tort dans sa tendance à supprimer le mariage, puisque ce faisant il coupait à la racine même toutes les prouesses possibles de la vertu de continence (*Adv. Marc.* 1, 29, 6)? Les *voluntarii spadones* [75] ont devant les yeux l'exemple du Christ, *spado* lui-même [76], dont le célibat spirituel a inspiré celui d'Élie, de Jean le Précurseur et des apôtres, saint Paul y compris de préférence [77]. Le mariage n'étant que de ce monde-ci qui est passager au point de toucher à sa fin [78], le chrétien se prépare par l'eunuchisme spirituel aux noces célestes: la robe blanche [79] qui est de rigueur selon la parabole du festin nuptial (Mt 22:11-12), ne signifie rien de moins que la *sanctitas carnis*, la *claritas innubae carnis* (*Resurr. mort.* 27, 2) des élus.

---

[70] *Pat.* 13, 5 (de 200-206); *Cult. fem.* 2, 9, 7 (même époque); *Ad ux.* 1, 6, 2 (même époque); *Resurr. mort.* 61, 6 (de 208-211); *Virg. vel.* 10, 1 (même époque); *Monog.* 3, 1; 5, 6; 7, 4; 8, 4; 8, 7; 17, 1 (vers 217). Pour la chronologie des ouvrages de Tertullien: R. Braun, «*Deus christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris, 1962), pp. 563-577; Barnes, *o.c.*, pp. 30-56 a élaboré un schéma chronologique divergent, plus ramassé et souvent à datations plus basses. — Plin., *N.H.* 11, CX, 263 emploie le terme *spado* au sens d'eunuque physique; chez Hieron., *Epist.* 22, 19, 2, *eunuchus* se rapporte à la castration physique aussi bien que spirituelle (*alium eunuchum necessitas faciat, me voluntas*); pour paraphraser Mt 19:12, August., *Confess.* 2, 2, 3 fait usage du mot *abscisus* au sens figuré.

[71] De même Ambros., *Exhort. virg.* 3, 18; August., *Sanct. virg.* 24.

[72] *Itaque castigando et castrando, ut ita dixerim, saeculo erudimur a deo. Nos sumus circumcisio omnium, spiritalis et carnalis.* Cmp. *Exhort.cast.* 7, 1: *castratam licentiam saepius nubendi.*

[73] Voir *Adv. Marc.* 1, 29, 1; 4, 11, 8; 4, 17, 5; *Adv. Val.* 30, 3; *Exhort. cast.* 12, 1; *Monog.* 7, 3; 7, 4. Selon Kleist, *l.c.*, 447, *eunuchus* dans Act 8:27-39 n'est qu'un titre («chambellan»).

Par le fréquent emploi du mot *spado*, Tertullien lui a enlevé momentanément l'opprobre de «castrat physique, indolent et dissolu», dont il était entaché [80]. Cette tentative de réhabilitation rencontrera quelque succès chez les écrivains ecclésiastiques [81], mais elle ne réussira pas définitivement [82]: à la formule audacieusement prégnante de *Christi spado* (*Monog.* 17, 1) ne correspondent je crois que les *sancti spadones*, les *spadones Dei* d'Augustin, *Sanct. virg.* 25 (Migne, *PL* 40, 409). Il se peut que la promotion du terme et de son contenu n'ait pas su se dégager suffisamment de ses attaches montanistes.

---

[74] Citation littérale: *Resurr. mort.* 27, 1; cmp. Hieron., *Epist.* 14, 6 (*castrasti te propter regnum caelorum*). Allusions: *Pat.* 13, 5 (*continentia carnis ... voluntarium spadonem ad regna caeli levat*); *Cult. fem.* 2, 9, 7 (*multi ... se spadonatui obsignant, propter regnum Dei*); *Ad ux.* 1, 6, 2 (*voluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis*); *Monog.* 3, 1 (*ipso Domino spadonibus aperiente regna caelorum*) et 7, 4 (*spadones ... invitati in regna caelorum*).

[75] *Pat.* 13, 5; *Ad ux.* 1, 6, 2; *Resurr. mort.* 61, 6; *Virg. vel.* 10, 1. Ce syntagme caractéristique n'apparaît plus dans le *De monogamia*, bien que cet écrit à lui seul se serve plus souvent du mot *spado* que le reste de l'œuvre de Tertullien.

[76] *Monog.* 3, 1: *ipso Domino spadonibus aperiente regno caelorum, ut et ipso spadone*; 5, 6: *Christus ... spado occurrit in carne*.

[77] Elie: *Monog.* 8, 7 (sur la base de Mt 11:14 et 17:10-13). Jean le Précurseur: *Monog.* 8, 7 et 17, 1. Les apôtres: *Monog.* 8, 4. Saint Paul: *Monog.* 3, 1.

[78] Mt 22:30; Mc 12:25; Lc 20:34-35. Sur Tertullien millénariste, récemment: C. Tibiletti, *Inizi del millenarismo di Tertulliano*, dans *Annal. Fac. Lett. Macerati*, 1 (1968), 193-213; plus en général: L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Freiburg i. Br., 1896; repr. Graz, 1970), pp. 304-311.

[79] Apoc 3:5; 4:4; 6:11; 7:9 et 13.

[80] Martial. 5, 41, 1; 6, 2, 6.

[81] Ambros., *Exhort. virg.* 3, 17; August., *Sanct. virg.* 25. Cypr., *Habit. virg.* 4 rend les trois catégories d'*eunuchi* de Mt 19:12 par un même terme, *spadones*.

Nulle part, le «célibat charnel» des hiérodules de Cybèle ne semble avoir eu d'emprise sur les idées de Tertullien concernant l'«eunuchisme spirituel». Chez lui, il n'y a pas de trace non plus de l'idéal d'une éviration physique, bien que le montanisme se soit montré capable de la mettre en pratique. Il n'est pas sans intérêt toutefois, de rappeler que le culte métroaque, du fait même des agissements orgiastiques de ses galles, n'a pas manqué d'ascendant sur une religiosité en quête d'émotions ou de salut [83]. En outre, la religion phrygienne s'était déployée pour ainsi dire en une sorte d'église universelle, appuyée solidement sur une organisation sacerdotale d'importance [84]. Celle-ci se révélait particulièrement agissante dans un genre à part de «prêtres», les *galli*, devenus par la force des choses des «religieux professionnels» à vie. De même, si sans doute le mithracisme a été desservi par le fait qu'il excluait l'élément féminin, on pourrait avancer pareillement que le culte phrygien ait tiré avantage du fait que le sacerdoce métroaque était *utriusque sexus* [85]. Il n'est pas exclu non plus que le peuple de Carthage, agacé par les chrétiens au point de clamer au cirque: *usque quo genus tertium?* [86], ait voulu rabaisser les chrétiens au niveau du «troisième sexe», c.-à-d. les déviés sexuels, les hermaphrodites, les eunuques de quelle provenance qu'ils soient, — le *tertium genus* (...) *de tertio sexu*, décrié dans *Ad nat.* 1, 20, 4. En effet, il ne semble pas que Tertullien ait jamais compris la dénomination *tertium genus* dans le sens chrétien que lui prêtera une génération plus tard le Pseudo-Cyprien du «Comput pascal» [87]. Il l'aurait plutôt entendue au sens injurieux que lui donnait un Alexandre Sévère pour désigner la race des eunuques [88] ou, plus tard, un Prudence en parlant des galles eux-mêmes [89].

---

[82] Voir Prud., *Contr. Symm.* 2, 863; *Perist.* 10, 200 (Attis *spado*); Ps.-Cypr., *Sing. cler.* 33; *CTh* 16, 5, 17 (Eunomiani *spadones*; A.D. 389).

[83] Voir *RAC, l.c.*, 1022-1023.

[84] L'exemple de la Gaule: C. Jullian, *Histoire de la Gaule*. IV, *Le gouvernement de Rome* (Paris, 1920; 1921^2), pp. 482-484.

[85] Selon Claudian., *In Eutrop.* 1, 326-330, un dieu eunuque ne saurait avoir de temple, pas plus qu'un émasculé ait jamais été prêtre. Mais à cette époque, au moins dans les spéculations philosophico-mystiques et la dévotion qu'elles inspiraient, Attis avait cessé d'être un castrat physique: voir Bogner, *l.c.*, pp. 259-272.

[86] Tertull., *Scorp.* 10, 10; cmp. *Ad nat.* 1, 8, 1 et 1, 8, 11.

Somme toute, face au phénomène de la montée indéniable de la religion métro-attidienne, au regard aussi de l'éventualité inquiétante que la masse assimilerait certains modes de vie chrétiens aux déviations des castrats sacerdotaux ou des eunuques tout court, Tertullien a réagi de façon raisonnable. Mû par une pitié circonspecte envers les eunuques de naissance, plus ou moins indifférent devant le fait social de la castration involontaire, il a exalté de bonne heure l'eunuchisme spirituel dont la réalisation la plus indiquée lui a paru être de plus en plus celle du célibat chrétien, sans qu'il réserve celui-ci de façon spéciale aux «prêtres professionnels» de l'Église. De la sorte, il s'est efforcé à opposer au mépris spontané envers un groupe marginal de la société païenne, celui des eunuques quels qu'ils soient [90], la sublimation d'un idéal quotidiennement vécu par le noyau le plus authentique de la communauté chrétienne, celui des *voluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis* (*Ad ux.* 1, 6, 2). Ce renversement des valeurs, issu en ligne directe de Mt 19:12, dépassait d'un seul coup d'aile les efforts maladroits de la castration cultuelle sanglante. De ce fait, la comparaison entre les deux formes, païenne et chrétienne, du «sacrifice de la puissance procréatrice à la divinité» ne s'imposait à aucun moment. Il n'en reste pas moins que Tertullien, rigoriste de nature avant d'être montaniste de foi, s'est gardé toujours d'admettre que la parole du Christ au sujet du célibat spirituel ne s'adresse qu'à ceux auxquels il est donné de comprendre [91]. A ses yeux, il ne s'agit pas d'un conseil qui exhorte les plus fervents, mais d'un choix impératif imposé à tout un chacun: *qui potest capere capiat, inquit* (*Dominus*), *id est qui non potest, discedat* [92].

---

[87] Ps.-Cypr., *De Pascha computus* 17 (*CSEL* 3, 3, p. 265): *caminus ... ipsos tres pueros a Dei filio protectos (in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum) non vexavit.* Voir A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. I (Leipzig, 1924^4; repr. 1964), pp. 267, 287; Schneider, *o.c.*, pp. 187-190, 195, 308.

[88] *Script. Hist. Aug., Sev. Alex.* 23, 7: *idem tertium genus hominum eunuchos esse dicebat nec videndum nec in usu habendum a viris sed vix a feminis nobilibus.* Si Tertullien n'ignore pas que d'aucuns parlent de la «virginité» comme d'un *tertium genus*, il ne s'en défait pas moins comme d'une représentation aberrante de la réalité physiologique: *nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis* (*Virg. vel.* 7, 2; cmp. *Ad nat.* 1, 8, 13, *Pall.* 4, 2).

[89] Prud., *Perist.* 10, 1071-1073: *Uterque sexus sanctitati displicet; / medium retentat inter alternum genus: / mas esse cessat ille nec fit femina.* Cf. Ovid., *Metam.* 4, 378-379 (à ce propos: M. Delcourt, *Utrumque — neutrum*, dans *Mélanges H.-Ch. Puech* (Paris, 1974), pp. 117-123). Voir von Harnack, *o.c.*, pp. 259-289; Chr. Mohrmann, *«Tertium genus». Les relations judaïsme, antiquité, christianisme, reflétées dans la langue des chrétiens*, dans *Corpus Christianorum 1-50. Sessio Academica 1969* (Turnhout, 1971), pp. 11-22, partic. 11-12.

[90] L'attestation de l'état d'eunuque est rare en épigraphie latine. Sur les 40.000 inscriptions de *CIL* VI (Rome), le cas se présente 9 fois (*indices* de E. J. Jory et D. W. Moore): 4238 (époque de Livie); 8847 = *ILS* 7409

(temps de Néron); 8954 = *ILS* 1782; 33855; — les 5 autres sont des épitaphes chrétiennes: 9377 = *ILCV* 355 adn.; 9378 = 33806 = *ILCV* 355 (A.D. 487); 9379 = *ILCV* 356 = *ICUR* 753 (A.D. 532); 9380 = *ILCV* 356A (A.D. 571); 37788 = *ILCV* 358 = *ICUR* 6109, auxquelles il convient d'ajouter *ICUR* 13443. En dehors de Rome: *ILS* 7410 (Interamna); *ILCV* 226 (Ravenne, A.D. 541); 357 (Aquileia); 617 (Ravenne, A.D. 530). Comme il se voit, les mentions chrétiennes sont fort tardives (à cause de la fonction de *cubicularii* ?). Selon le P. Ferrua, le cognomen *Tomius* de *ICUR* 12981 = *ILCV* 1565 indiquerait la condition d'eunuque (le nom ne figure pas dans les listes de I. Kajanto, *The Latin cognomina*, Helsinki 1965; *Supernomina. A Study in Latin Epigraphy*, Helsinki 1966).

[91] Le texte sur la tripartition des eunuques est précédé par la phrase: *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est* (Mt 19:11; contrairement aux prescriptions de Deut 24:1-4, le Christ affirme que la repudiation d'une épouse est un acte d'adultère); il est suivi par les mots: *Qui potest capere capiat* (Mt 19:12; note de la Bible de Jérus.: «Jésus invite à la continence perpétuelle ceux qui veulent se consacrer exclusivement au Royaume des Cieux»). Cmp. Hieron., *Epist.* 22, 19, 2; voir K. Müller, *Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche* (Tübingen, 1927), pp. 14-24 (sectes orientales, sans importance en Occident).

[92] *Monog.* 14, 6 (Tertullien attaque le remariage): *Quamdiu causabimur carnem, quia dixit Dominus: Caro infirma? Sed praemisit: et spiritus promptus, ut vincat spiritus carnem, ut cedat quod infirmum est fortiori. Nam et: Qui potest capere capiat, inquit, id est qui non potest, discedat.* Saint Paul n'interdisait le remariage qu'aux *episcopi* et *diaconi* (1 Tim. 3:2 et 12); Tertullien va plus loin: *Si enim Christus abstulit quod Moyses praecepit ... cur non et Paracletus abstulerit quod Paulus indulsit?* (*Monog.* 14, 3). Mariage et célibat chez Tertullien: H. Koch, *Tertullian und der Cölibat*, dans *Theol. Quartalschr.*, 88 (1906), 406-411; M. Turcan, *Le mariage en question? Ou les avantages du célibat selon Tertullien*, dans *Mélanges P. Boyancé* (Rome, 1974), pp. 711-720.

III. Si au long des premiers siècles de notre ère, la société chrétienne a porté un jugement sur les *galli*, elle se distingue sur ce point de la société païenne. Les auteurs non-chrétiens s'en étaient pris avant tout à la façon dont les galles se conduisent dans la vie quotidienne. Les écrivains ecclésiastiques les suivront, mais en renforçant la base même de leurs critiques par une aversion profonde à l'égard de la *dea meretrix* de l'Ida (Hieron., *Comment. in Osee* 1, 4, 14) qu'ils accusent de l'éviration d'Attis, prototype des hiérodules émasculés [93]. Mais comme, d'autre part, il leur paraît hautement déraisonnable qu'un être divin puisse être châtré, il leur est avis que la soi-disant ordination sanglante du culte phrygien ne relève pas de la religion mais d'une cruauté inhumaine: *haec iam non sunt sacra, tormenta sunt* (Min. Fel., *Octav.* 22, 4).

Si de la sorte, la réflexion théologique dénie aux dieux de l'église métroaque toute valeur religieuse et morale, que dire encore de ses pratiques cultuelles sinon qu'elles se singularisent par une immoralité foncière. Celle-ci se façonne aisément à l'image des sanglantes amours mythiques de Cybèle et d'Attis que la liturgie du cycle férié de mars ne rougit pas de commémorer, pas plus que les acteurs n'ont honte de les porter crûment à la scène [94]. En outre, «si Dieu voulait des eunuques, il pourrait les faire naître dans cet état au lieu de les y amener»: par cette remarque pertinente, Minucius Felix [95] a souligné que l'aberration démoniaque de pratiques contre nature démontre clairement que le culte qui les exige, n'est qu'une religion de démence [96].

Quant à l'évaluation chrétienne des *galli*, elle confirme pratiquement en tous points les accusations que les moralistes et satiristes païens avaient formulées à leur égard. Les gros mots ne font pas défaut pour dénoncer ces émasculés volontaires qui ne sont plus masculins ni devenus féminins: *abscisi*, *castrati*, *cinaedi*, *eunuchi*, *evirati*, *exsecti*, *molles*, *semiviri*, *spadones*, *turpes*, *viles*, — kyrielle d'injures toutes faites qu'il serait fastidieux d'allonger[97]. Si les chrétiens y ajoutent tout de même un brin d'originalité, c'est qu'il leur arrive d'insister — ainsi saint Augustin, *Civ. Dei* 6, 7 *in fine* et surtout 7, 26 *in initio*[98] — sur l'abîme qui s'ouvre entre la prétendue sainteté du culte métroaque et le comportement des galles itinérants. De la sorte, les chrétiens ne sauraient que mépriser un culte dont le cycle liturgique ne se justifie qu'en s'en rapportant au mythe métroaque qui d'une façon ou d'une autre se réactualise dans la consécration sanglante des candidats au gallat. Cependant, les apologistes ont garde de se borner aux invectives: il leur importe de convertir[99]. Dans leur désir d'extirper l'idolâtrie à sa source inspiratrice, ils semblent insister moins sur la conduite déréglée des galles que sur le culte foncièrement immoral de Magna Mater. En effet, la responsabilité de l'émasculation cultuelle ainsi que des mœurs dépravées qui en résultent, incombe entièrement à la *mater non deorum sed daemoniorum*[100].

---

[93] Témoignages et commentaires: *RAC*, *l.c.*, 1023-1025; 1028. En plus, A. Stuiber, *Ambrosiaster*, dans *JAC*, 13 (1970), 119-123, ici p. 120.

[94] Voir *RAC*, *l.c.*, 1028-1030.

[95] Min. Fel., *Octav.* 24, 12: *cum, si eunuchos deus vellet, posset procreare, non facere*; trad. franç. de J. Beaujeu (Coll. Budé).

[96] *Ibid.* 24, 13: *quis non intellegat male sanos et vanae et perditae mentis in ista desipere?* Les références sont nombreuses: *RAC*, *l.c.*, 1031.

En ce domaine, celui du jugement de la société chrétienne à propos du gallat et de son contexte, le témoignage de Tertullien ne pèse pas d'un grand poids quantitatif, mais il est de qualité. Ainsi qu'il l'explique dans *Ad nat.* 1, 10, 45 (repris par *Apol.* 15, 2), les païens eux-mêmes ne s'en cachent pas qu'ils s'amusent sans vergogne quand «Les amours de Cybèle» sont inscrites au programme des pantomimes. Il se peut que, dans le cirque, l'assemblée des démons se sente tout orpheline en l'absence de la Grande Mère [101], mais au théâtre, le bel Attis, manifestement dédaigneux, refuse de céder aux charmes de Cybèle, décrépite — comme le précise Minucius Felix [102] — par suite de tant de maternités. De cette façon, le monde païen se divertit aux dépens de dieux qui, certes, ne souffrent pas d'un excès de pudeur, mais dont les rapports passionnels servent toujours d'explication, si non de raison d'être, à un drame liturgique annuel qui, dans le cas des galles, débouche sur le sacrifice irrévocable de la virilité [103]. Ce qui se passe dans l'amphithéâtre est bien plus grave que les représentations théâtrales. Comme dit plus haut, la mutilation d'Attis s'y fait de façon réaliste sur la personne d'un criminel, condamné à servir de doublure à l'acteur qui tient le rôle d'Attis [104]. Il ne s'agit donc pas de l'autocastration rituelle, mais probablement d'une mise en scène de l'éviration dont Cybèle s'est rendue coupable de ses propres mains, ainsi que le suggère Minucius Felix [105] et comme le dira, en termes précis, Firmicus Maternus [106].

---

[97] Références rassemblées dans *RAC, l.c.*, 1030-1031; encore Opelt, *l.c.*, 116.

[98] Cmp. Ambros., *De virginib.* 1, 4, 16: *Quid de sacris Phrygiis loquar, in quibus impudicitia disciplina est.* (...) *Qualis igitur potest ibi vita esse sacerdotum, ubi colitur stuprum deorum?*; Ps.-Cypr., *Ad senat.*, vv. 6-20, surtout 16-17. Les auteurs classiques ont préféré se taire sur les obscénités du culte métroaque et de ses desservants émasculés: *Nihil Varro dicere voluit nec uspiam me legisse commemini. Defecit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio.* (...) *non poetae confinxerunt, sed horrere magis quam canere maluerunt* (Augustin., *Civ. Dei* 7, 26).

[99] Opelt, *l.c.*, pp. 119-122, 125-126. Références aux auteurs: *RAC, l.c.*, 1031.

[100] Hieron., *Comment. in Osee* 1, 4, 14: *hi sunt quos hodie Romae, matri, non deorum, sed daemoniorum servientes, Gallos vocant.* Cmp. Tertull., *De spect.* 8, 5 (*daemonum concilium sine sua Matre Magna*); *Pass. Symphor.* 2 (*ad Berecynthiae matris daemonum* ... *sollemnitatem*). Références à la littérature secondaire: *RAC, l.c.*, 1031.

A tout bien considérer, Tertullien ne s'en prend pas de façon virulente au dieu phrygien fait eunuque, l'Attis *spado* de Prudence (*Perist.* 10, 200), — comme semble le faire Minucius Felix [107]. Il lui semblait plus urgent de l'identifier par son lieu de provenance: ***vidimus saepe castratum Attin deum a Pessinunte*** (*Ad nat.* 1, 10, 47), et l'ayant minimisé de la sorte, de l'adjuger en propriété exclusive aux païens: ***vidimus aliquando castratum Attin, illum deum vestrum***

---

[101] Tertull., *De spect.* 8, 5: ***frigebat daemonum concilium sine sua Matre Magna; ea itaque illic praesidet euripo.***

[102] *Octav.* 22, 4: ***quoniam et ipsa deformis et vetula, ut multorum deorum mater.*** Tertull., *Ad nat.* 2, 7, 16 est plus vague à ce sujet: ***illi fastidiosus adulescens libidinis frustratae dolore castratus est.*** Voir H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Giessen, 1903; repr. Berlin, 1967), pp. 115-116.

[103] Cybèle au théâtre (lors des Megalensia, sans doute): *RAC, l.c.*, 1029-1030. A ajouter: Schulte, *o.c.*, pp. 19, 31; W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter* (...), (diss. Erlangen-Nürnberg 1971; Würzburg, 1972), p. 45.

[104] *Supra*, p. 1069. Il s'agit d'*Ad nat.* 1, 10, 46-47, répété par *Apol.* 15, 5.

[105] *Octav.* 22, 4: (Cybele) ***quae adulterum suum infeliciter placitum ... exsecuit.***

[106] Firm. Mat., *Err.* 3 (*CSEL* 2, 1867, p. 78, ll. 28-30): ***tunc quod irata mulier pro iniuria spretae fecerat formae, hoc ordinatos a se pati voluere sacerdotes.*** Voir Hepding, *o.c.*, pp. 116, 120; Meslin, *l.c.*, pp. 299-300.

[107] Min. Fel., *Octav.* 22, 4; cf. 24, 12.

ex Pessinunte (*Apol.* 15, 5). Malgré l'envergure que le parèdre de Magna Mater ait pu prendre vers la fin du II^e^ siècle, il n'y a pas de trace chez Tertullien de quelque promesse sotériologique, liée à la passion d'Attis, tout dieu qu'il soit déjà. A ses yeux, Attis, dégoûté plutôt que vertueux, serait tout au plus la victime non consentante d'une Cybèle sur le déclin. En effet, parmi les nombreuses explications possibles de l'éviration [108], Tertullien a choisi celle du dépit amoureux: *illi* (*i.e. Cybelae*) *fastidiosus adulescens libidinis frustratae dolore castratus est* (*Ad nat.* 2, 7, 16) [109]. Ce semblant de compassion à l'égard d'Attis lui permet de concentrer la puissance de son attaque sur le cœur original du culte phrygien, Magna Mater. Il le fait d'une façon à laquelle rien ne résiste: il la couvre de ridicule.

Comme «le ridicule déshonore plus que le déshonneur» (La Rochefoucauld), Tertullien préfère s'étendre plus longuement sur un fait divers anodin que sur l'émasculation passée et présente. Ainsi, non seulement Cybèle ne sut plus se faire séduisante dans le temps jadis, mais il lui arrive de nos jours d'être mal informée sur les affaires les plus importantes d'un Empire qu'elle est censée protéger. En effet, il y a peu, un 24 mars, jour du *Sanguem*, l'archigalle (de Rome, suppose-t-on) a ordonné les prières usuelles pour le salut temporel de l'empereur Marc Aurèle, bel et bien décédé une semaine auparavant, le 17 mars (180) [110]. Si Magna Mater s'est éprise de Rome au point de s'y faire transférer, manifestement elle s'y prend d'étrange façon pour faire valoir sa prévoyante majesté [111]. Dans ce cas, comment empêcher les chrétiens de rire d'une telle déesse: *ne deam talem riderent christiani* [112]?

La méprise de l'archigalle serait d'autant plus grotesque qu'elle tranche sur la majestueuse dignité que l'organisation officielle de l'archigallat venait de lui conférer [113] et que Tertullien s'empresse de souligner à contresens: *archigallus ille sanctissimus* [114]. Selon les inscriptions, l'archigalle est un honorable citoyen romain, souvent d'origine libertine notable, marié parfois et donc de nulle façon obligatoirement châtré [115]. Quant aux textes littéraires qui font mention d'archigalles émasculés, il est possible qu'on les ait confondus dans le feu de la polémique avec les chefs des troupes errantes de galles mendiants. Que sont-ils d'autre, cet *ingens semivir*, chef d'une *cohors rauca* dévouée à Cybèle, dont Juvénal (6, 511-515) dénonce la funeste influence sur les femmes bigotes, — ou le vieux *cinaedus* de la déesse Syrienne, *magister* de toute une bande [116] d'invertis dégoûtants qu'il appelle *puellae* et qui se disent ses *palumbulae*, à en croire Apulée (*Metam.* 8, 24, 2 et 26, 1-4)? Nul doute que Tertullien, dans *Resurr. mort.* [117], fasse allusion à un archigalle de ce genre. Lorsqu'il écrit à propos de la responsabilité du corps dans les actes de l'âme, que le jugement frappe le bandit et non pas le glaive qu'il a utilisé, l'empoisonneur et non pas la coupe dont il s'est servi [118], il ajoute cependant: *et tamen calicem, non dico venenarium, in quem mors aliqua ructuarit, sed frictricis vel archigalli vel gladiatoris aut carnificis spiritu infectum, quaero, an minus damnes quam oscula ipsorum?* (*Resurr. mort.* 16, 6). En situant l'archigalle au niveau de la lesbienne publique [119], du gladiateur bestiaire et de l'abatteur d'hommes [120], Tertullien a atteint le point le plus bas, non pas tant de son mépris personnel, mais de l'immense mésestime que les gens honnêtes réservent de tous temps aux forfaits par excellence, la fornication et l'homicide. De la sorte, le «galle en chef» rejoint les *molles*, exclus du Royaume par 1 Cor 6:9: *moechos et fornicatores et molles et masculorum concubitores negans regnum Dei consecuturos praemisit* (*Pudic.* 16, 4), — saint Paul les a mis expressément au tout premier rang de sa liste d'exclus, ainsi Tertullien [121]. En fin de compte, le ridicule forcé de la riposte chrétienne a cédé la place à la répugnance spontanée de la communauté des hommes.

---

[108] Voir *RAC*, *l.c.*, 995 (Phrygie); 1006-1007 (Rome). En plus, Ramsay, *o.c.*, pp. 36-41; Mau, *o.c.*, pp. 101-107; de la Grasserie, *o.c.*, pp. 24-25; Bogner, *l.c.*, pp. 274-290; Weigert-Vowinkel, *l.c.*, pp. 352-353; 358-361; 368-373; E. Neumann, *Die Grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen* (Zürich, 1956), pp. 194-195; 262; 286-287; Meslin, *l.c.*, pp. 297-301.

[109] *Fastidiosus adulescens*: cmp. Martial. 12, 75, 6-8.

[110] *Apol.* 25, 4-6; *RAC*, *l.c.*, 1031; Schulte, *o.c.*, pp. 120-121.

[111] *Apol.* 25, 4: *viderit Cybele, si urbem Romanam ob memoriam Troiani generis adamavit ... si ad ultores transferre prospexit*; 25, 5: *maiestatis suae in urbem collatae grande documentum nostra etiam aetate proposuit.*

[112] *Apol.* 25, 6.

---

[113] *RAC, l.c.*, 1008-1014.

[114] *Apol.* 25, 5.

[115] *RAC, l.c.*, 1012.

[116] Des termes comme *turba cc.ss.* sont péjoratifs en soi: Opelt, *l.c.*, p. 124.

[117] Daté de 208-212, selon Braun, *o.c.*, p. 573; de 206-207, selon Barnes, *o.c.*, p. 55.

[118] *Resurr. mort.* 16, 4; cmp. 16, 8.

[119] *Frictrix* ne se rencontre que chez Tertullien; il se trouve encore dans *De pall.* 4, 9: A. Gerlo, *De pallio.* II, *Commentaar* (Wetteren, 1940), p. 157.

[120] Cf. F. J. Dölger, *Der Ausschluss der Besessenen von Oblation u. Kommunion nach seinen kultur- u. religionsgeschichtlichen Grundlagen untersucht*, dans *Ant. u. Christ.*, 4 (1934; repr. 1975), 130-137, ici 134-135.

En guise de conclusion, il est permis d'affirmer que Tertullien se montre au courant des traits essentiels du mythe et du culte métroaques en général, et du gallat en particulier. Si on se rappelle qu'un Ambroise de Milan a tenu Mithra lui-même pour une divinité féminine [122], il n'y a pas lieu de s'étonner que les renseignements de Tertullien soient incomplets, si non tendancieux. Ainsi, il semble ignorer l'autocastration d'Attis, puisqu'il attribue l'éviration en cause à Cybèle. De même, s'il avoue avoir assisté personnellement à la castration phrygienne pratiquée dans l'amphithéâtre par souci de réalisme scénique, il n'affirme nulle part que les hiérodules de Cybèle s'émasculent de leurs propres mains [123]. Quant aux pratiques liturgiques et para-cultuelles, il fait dûment mention du rôle de l'archigalle lors du cycle férié de mars, du jeûne préparatoire également, tout comme de la mendicité vagabonde des galles. Mais bien qu'il souligne le statut de dieu d'Attis de Pessinonte, il ne lui reconnaît pas le moindre rôle sotériologique dans l'une ou l'autre forme de religion phrygienne à mystères. Que ce soit par ignorance, à dessein ou par hasard, même la célébration des *Hilaria* du 25 mars, d'introduction récente mais lourdement chargée de promesses, paraît lui avoir échappé, aussi parfaitement d'ailleurs que la fête très ancienne de la *Lavatio* du 27 mars [124].

---

[121] Ce faisant, Tertullien tronque quelque peu 1 Cor 6:9-10 qu'il cite, mais il est conforme à l'énumération de Gal 5:19-21 et à celle d'Éphes 5:5. A remarquer que le mythe de Salmacis et d'Hermaphrodite (Ovid., *Metam.* 4, 285-388) est supposé connu chez les lecteurs d'*Adv. Valent.* 15, 3: *Salmacis inde* (*sc. ex lacrimis eius = ipsius Demiurgi, id est dei nostri*) *se solverit, quae masculos molles* (*sc. efficit*); cmp. Ovid., *l.c.*, 286, 381, 386.

[122] Ambros., *Epist.* 18, 30 (Migne, *PL* 16, 980): *quam Caelestem Afri, Mithram Persae, plerique Venerem colunt*; Dölger, *l.c.*, dans *Ant. u. Chr.* (1929), pp. 93-94, qui non sans raison renvoie à un passage analogue chez Hérodote (1, 131). Mithra chez Tertullien: S. Rossi, *Minucio, Giustino e Tertulliano nei loro rapporti col culto di Mithra*, dans *Giorn. Ital. Filol.*, 16 (1963), 17-29.

[123] *Ad nat.* 2, 7, 16: *Idaeae masculus amputatur.* La voix passive équivaut-elle ici à une forme médio-passive, réfléchie (cmp. H. Hoppe, *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians* (Lund, 1932), p. 64)? Les emplois signalés dans *ThLL* 1, 9 (1905), 2021, ll. 39-70 ne manquent jamais de relever clairement l'agent du verbe dans les cas d'autocastration. Le seul texte à se rapprocher du sens *amputari = se amputare* serait Hieron., *Epist.* 130, 13 (*animi considerandi sunt, qui amputari nisi Christi timore non possunt*), mais le contexte ne concerne que les eunuques au sens habituel (*in ... truncatorum corporum violenta pudicitia*).

Il n'est pas exclu qu'il fût au courant d'une interprétation mystico-philosophique du sacrifice de la virilité offert à Cybèle. Mais il est sûr qu'il n'a pas considéré le gallat, célibat charnel du culte métroaque, comme une sorte de structure d'accueil préfigurant la réalité idéale à venir, celle de l'eunuchisme spirituel, encore que le montanisme dont les chrétiens de son temps ont dénoncé les affinités avec la religion phrygienne, ait intensifié à outrance son penchant naturel au dépassement de soi [125]. S'il a défendu l'idéal du célibat, son esprit réaliste, ou juridique [126], l'a empêché d'interpréter le passage de Mt 19:12 dans un sens qui aurait fait de l'autocastration la *conditio sine qua non* de la chasteté (sacerdotale) parfaite [127]. Une idée qui ne l'a pas touché non plus, est celle exprimée dans Gal 3:28 (*non est masculus neque femina*), à partir de laquelle il y a (eu) moyen d'esquisser l'idéal de la bisexualité, de l'androgynie, qui serait primordiale en tant que caractéristique du Créateur lui-même [128]. Aux yeux de Tertullien, la réalité du Christ

---

[124] La Mère des dieux serait sâle au point qu'il faille la baigner ? *Lavatio . . . deum matris est hodie. Sordescunt enim divi et ad sordes eluendas laventibus aquis opus*: une réflexion saugrenue d'Arnobe (*Adv. nat.* 7, 32, p. 383 ll. 11-13, ed. C. Marchesi) que Tertullien n'aurait pas désavouée. Voir H. Le Bonniec, «*Tradition de la culture classique*». *Arnobe témoin et juge des cultes païens*, dans *Bull. Assoc. G. Budé* 4, 2 (1974), 201-222, ici p. 220.

[125] Récemment, sur Tertullien montaniste: Barnes, *o.c.*, pp. 82-84; 130-142.

[126] Tertullien ne fut jamais juriste au sens propre, ainsi Barnes, *o.c.*, pp. 22-29.

[127] Telle qu'on en perçoit l'écho dans Isid., *Orig.* 10, 33: *castus primum a castratione nuncupatus: postea placuit veteribus etiam eos sic nominari qui perpetuam libidinis abstinentiam pollicebantur*; voir Meslin, *l.c.*, p. 297.

[128] W. A. Meeks, *The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, dans *History of Religions*, 13 (1974), 165-208, partic. 165-167; 180-197; 206; 208. Voir J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne* (Paris, 1941^4), pp. 283-285; J. Carcopino, *Quelques lignes pro domo*, dans *REA*, 65 (1963), 122-126; D. Levi, *Mors voluntaria. Mystery Cults*

— Dieu fait homme, fondement historique de la foi chrétienne [129] — a dépassé les élucubrations gnostiques: chez lui, il n'y a pas de trace d'un Attis qui, du fait de son autocastration, s'est libéré de toute *conditio* de sexe afin d'être une καινὴ κτίσις, un καινὸς ἄνθρωπος [130].

S'il y a une explication à cet état d'opinion chez Tertullien, il faudrait en souligner, parmi bien d'autres éléments, deux aspects qui ne manquent pas d'intérêt. Premièrement, par nature et de tous temps, la castration appartient en propriété exclusive aux cultes des divinités féminines de la fertilité [131], ce qui l'exclut de la *disciplina* chrétienne. En second lieu, dans un moindre degré sans doute qu'un Attis qu'il paraît nécessaire de désigner par sa cité de provenance, à Carthage, aux yeux de Tertullien, Cybèle fait figure d'intruse. Certes, elle s'est implantée au cœur de la ville, comme elle l'a fait au Palatin [132]. Mais, le sentiment d'un sous-nationalisme romano-africain y aidant [133], Tertullien n'aura peut-être pas aimé oublier que l'Afrique carthaginoise avait sa déesse à elle, Tanit

---

on Mosaics from Antioch, dans *Berytus*, 7 (1942), 19-55, partic. 37; Hoheisel, *o.c.*, pp. 159-160; Meslin, *l.c.*, pp. 303-305.

[129] Le culte métroaque est désavantagé du fait qu'il est d'origine mythique et non pas historique: S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity* (London, 1925; repr. New York, 1966), p. 310; G. C. Ring, *Christ's Resurrection and the Dying and Rising Gods*, dans *Cathol. Bibl. Quart.*, 6 (1944), 216-229, ici 222-224.

[130] Hippolyt., *Refut.* 5, 7, 15. Voir A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt*, I (Helsinki, 1944), p. 91.

[131] Voir *RAC*, *l.c.*, 988, 995; Ramsay, *o.c.*, pp. 36-41; Weigert-Vowinkel, *l.c.*, pp. 348-349; 359-361; 368-373; Neumann, *o.c.*, pp. 194-195; 265; 286-287. Un détail significatif: selon Epiphan., *Haer.* 49, 1, 3, le Christ est apparu à la montaniste Quintilla vêtu d'habits féminins; comme l'a expliqué E. Peterson, *Zwei Vermutungen. (...) 2. Christus im Frauengewand*, dans *Zeitschr.Kath.Theol.*, 58 (1934), 400-402, il s'agit de la «longue robe serrée à la taille» mentionnée dans Apoc 1:13, vêtement sacerdotal habituel dans les cultes orientaux, mais passant pour féminin dans le monde grec «profane», d'autant plus facilement que les galles la portaient eux aussi (voir H. Seyrig, *Statuette d'un dieu anatolien*, dans *RHR* 98 (1928), pp. 87-93).

[132] J. Ferron - Ch. Saumagne, *Adon-Baal, Esculape, Cybèle à Carthage*, dans *Africa*, 2 (1967-68), 75-110, partic. 81-83.

[133] Cmp. *De pall.* 1, 3: Tertullien reproche aux Carthaginois qu'ils ont abandonné le *pallium* indigène pour emprunter à leurs vainqueurs la *toga* romaine; de même, ils se montrèrent bêtement stupéfaits jadis des machines de guerre des Romains, le bélier que Carthage avait été la première à mettre au point.

Caelestis [134]. Un jour, son influence était devenue à ce point prépondérante que les Romains s'étaient vu obligés de restaurer l'«équilibre divin» à leur profit par l'intronisation précipitée de Magna Mater [135]. La manœuvre avait réussi d'autant plus aisément que les analogies entre la déesse phrygienne et la Caelestis africaine étaient aussi nombreuses que décisives [136]: Tertullien, tout comme Augustin, les a mentionnées toutes les deux d'un trait [137]. Mais, à l'époque précisément de Tertullien, la Caelestis, grâce à la lignée impériale venue d'Afrique, se mettait à dépasser largement les frontières de sa zone d'influence originaire [138].

Somme toute, le poids spécifique de l'attitude de Tertullien devant le gallat métroaque se définit en peu de mots: une évaluation assez personnelle du dieu eunuque Attis, victime peu convaincante des fureurs amoureuses de Cybèle; un plaidoyer pour le dépassement de soi dans un eunuchisme spirituel qui ne porte pas atteinte à l'intégrité physique; le ton qu'il donne à la critique des dieux éphéméristes, qui consiste dans le cas présent à ridiculiser Cybèle; et enfin, la tactique à suivre dans la «défense offensive» de la foi: l'attaque visera la divinité et le culte plutôt que ses tenants. Face à la religion métroaque, Tertullien avait la tâche facile, surtout que la rareté relative de ses interventions occasionnelles semble prouver que les divinités phrygiennes n'étaient point des adversaires de premier ordre. Les vrais problèmes qu'il se posait, lui venaient de l'establishment politico-religieux, des controverses concernant l'Écriture, de la gnose omniprésente, du laxisme chrétien, de son tempérament intransigeant, et non pas de la *tam detestanda abscisionis passio* [139]. Aux yeux de Tertullien, ce dernier problème n'en était pas un. En Occident, il ne le fut jamais, d'ailleurs.

---

[134] Tertull., *Apol.* 24, 8. Voir Dölger, *l.c.* dans *Ant. u. Chr.* 1929, pp. 92-93.

[135] Graillot, *o.c.*, pp. 32; 93; Dölger, *l.c.*, pp. 95-96.

[136] H. Frère, *Sur le culte de Caelestis*, dans *RA*, 4, 10 (1907), 21-35, partic. pp. 22; 26; Graillot, *o.c.*, pp. 522-523; 529-533; Dölger, *l.c.*, pp. 96, 98-103.

[137] Tertull., *Apol.* 12, 4; Augustin., *Civ. Dei* 2, 4.

[138] Dölger, *l.c.*, pp. 96-98.

[139] Hieron., *Comm. in epist. ad Galat.* (5:12), 3, 5 (Migne, *PL* 26, 405): *tam enim detestanda abscisionis est passio, ut et qui invitis eam intulerit, legibus publicis puniatur, et qui seipsum castraverit, infamis habeatur.*

DEVS AETERNVS ET *THEOS HYPSISTOS* EN DACIE ROMAINE

SILVIU SANIE
(Iași)

Planche CCXIX

I. *Deus Aeternus*, divinité à la théologie complexe, passe en général pour un dieu d'origine orientale: syrien ou venu de l'espace géographique syrien. Relativement nombreuses, les études à son sujet laissent encore cependant planer le doute sur son équivalence avec un certain Baal syrien. Fr. Cumont, notamment, après un premier ouvrage paru en 1888 [1], reprendra avec une sorte de périodicité le thème des divinités éternelles. Le savant belge admettait que l'idée d'*éternité divine* était née chez les Chaldéens: observateurs du ciel et des étoiles, ceux-ci, frappés par la constance de l'évolution sidérale, finirent par croire à la pérennité des astres. Aussi, les plus importants entre les Baalimi syriens dont la doctrine s'était cristallisée sous la directe influence de l'astrolâtrie chaldaïque, recevaient-ils l'épithète de: «maître du ciel», «maître de l'éternité», «celui dont le nom est loué éternellement».

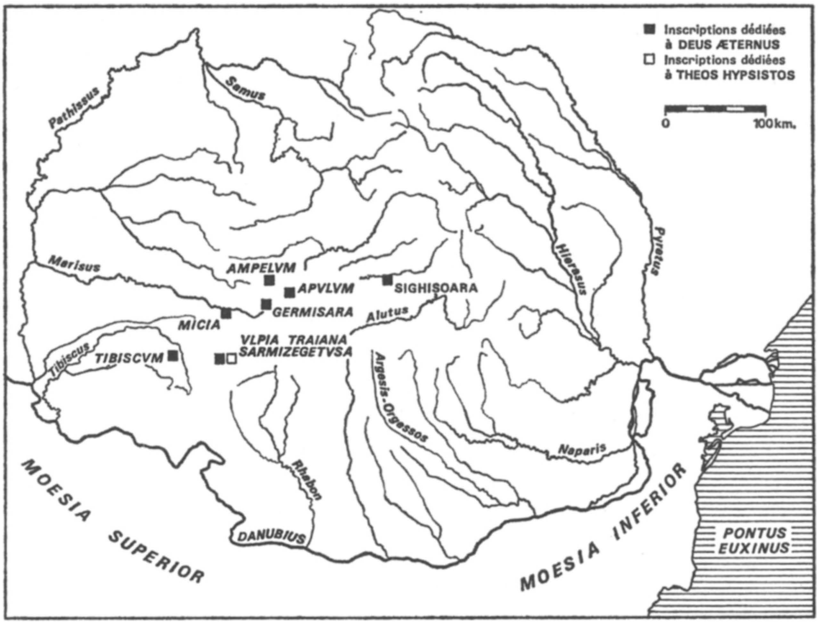
En ce qui concerne le monde romain, la notion théologique d'éternité est attestée en même temps que la pénétration massive des divinités syriennes, c'est-à-dire dès le II^e^ siècle de n.è., mais l'évolution du concept *Aeternitas* remonte jusqu'à la période républicaine [2]. Plusieurs facteurs contribuèrent toutefois à créer, dans l'Empire romain, une confusion autour du terme d'*Aeternitas*, d'où l'obscurité dont il s'enveloppe [3]. On constate que depuis la période républicaine sa sémantique se modifie: quand l'*Aion* mithriaque est adopté, ses adorateurs s'adressent à lui en tant qu'incarnation du monde et du temps éternel, entité immuable qui

---

[1] *RA*, XI (1898), p. 184 et suiv.

[2] Cf. Beaujeu, *La religion romaine à l'époque de l'Empire* (Paris, 1955), p. 141.

[3] *Ibid.*, p. 143.


■ Inscriptions dédiées à DEUS ÆTERNUS
□ Inscriptions dédiées à THEOS HYPSISTOS
0
100km.
Pathissus
Samus
Marisus
AMPELVM
APVLVM
SIGHISOARA
GERMISARA
MICIA
Alutus
VLPIA TRAIANA SARMIZEGETVSA
Tibiscus
TIBISCVM
Hierasus
Pyretus
Argesis-Orgessos
Naparis
Rhabon
DANUBIUS
MOESIA SUPERIOR
MOESIA INFERIOR
PONTUS EUXINUS

garantit la puissance de Rome, ainsi que la persistance des mystères [4]. Toute étude de l'évolution sémantique du terme d'*aeternitas* et de ses sphères de manifestation (politique ou culturelle) met en lumière l'incontestable influence exercée par les cultes orientaux.

Néanmoins, sur le plan épigraphique, *Aeternus* ou *deus Aeternus* ne sont attestés qu'à partir du IIe siècle de n.è. En tant qu'épithète, *Aeternus* est ajouté surtout au nom des divinités identifiées avec les dieux syriens: *Iuppiter*, *Sol* et *Apollo*. Une seule exception: en Dacie, cette épithète accompagne aussi le nom de *Silvanus*.

La notion de *deus Aeternus* est liée au facteur primordial, le *principium mundi*, placé par les philosophes en-dehors du temps. Mais, ainsi que Fr. Cumont le remarque, les théories philosophiques ne touchaient guère la conscience populaire [5]. Les prêtres syriens ont propagé l'idée d'un dieu sans commencement ni fin. Ils ont participé de la sorte — parallèlement au prosélytisme judaïque — à la tentative de conférer un surplus d'autorité au dogme religieux. Pour eux, les Baalimi étaient universels, éternels, doués d'un pouvoir illimité dans l'espace et dans le temps. De telles idées apparaîssent illustrées dans le texte de certaines inscriptions sémites par l'épithète «MR ʿLMʾ» — dont le sens et la traduction peuvent être donnés tout aussi bien par «maître de l'Univers» que par «maître de l'Éternité». À Palmyre, ce titre était attribué à un «dieu anonyme», assimilé à Baalshamîn, un Baal du ciel [6].

---

[4] H. Sasse, l'article *Aion* dans le *RAC*, col. 193 et suiv.

[5] *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1929), p. 192.

Un problème non encore résolu est celui de l'équivalent de *deus Aeternus*.

Ce *deus Aeternus* offre certaines analogies, tant avec Theos Hypsistos qu'avec le Jéhova judaïque (qui reçoit souvent cette épithète) [7] et avec le Zervân des Perses. Les arguments en faveur de chacune de ces hypothèses ne manquent pas, sans qu'aucune puisse s'imposer définitivement. Pour A. Reinach, le terme d'*Aeternus* ajouté à celui de *deus* ou de *numen* désignait quelque divinité orientale d'un type spécial, comparable au *Caelus aeternus* du mithraïsme [8]. Une étude sur Mithras, due à L. A. Campbell et parue il y a quelques années [9], présente entre autres des suggestions intéressantes en ce qui concerne le *deus Aeternus* [10]. Celui-ci figure souvent dans l'ouvrage de Campbell [11], mais il nous faut souligner que sa présence prend ici la valeur d'un *terme de comparaison*, en tant que nom latin conventionnel englobant aussi les attributs de: *Aion-Saeculum-Kronos-Ianus*, etc. Il ne s'agit donc pas de références ou d'une analyse consacrée au Baal céleste syrien, compris sous ce nom. Dans ce nouvel appellatif il y a l'essence de Zervân, dieu de l'éternité et du destin, du feu initial, du ciel, père des dieux, commencement de toute chose, de tous les éléments du monde.

---

[6] R. du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre* (Paris, 1962), p. 306.

[7] A. Marmorstein, l'article *Gott* dans l'*Encyclopédie judaïque*, V, *col.* 568.

[8] *Revue des Idées* (15 oct. 1912), p. 26.

[9] *Mithraic Iconography and Ideology* (= EPRO 11; Leiden, 1968).

[10] C'est vers une telle interprétation et notamment vers ses implications iconographiques que tourne aussi la récente présentation de ce dieu par D. Isac dans *Apulum*, IX (1971), p. 537-546.

[11] *Op. cit.*, p. 15, 21, 47, 87, 335, 348, etc.

Sa présence, dans la plupart des représentations mithriaques, aux côtés de *Sol* et de *Luna*, signifie l'éternité — l'une des qualités divines de Mithras. La réunion des astres qui marquent la succession incessante du jour et de la nuit était l'emblème du temps, sans commencement et sans fin. On l'a relevée en lui attribuant la même signification sur les tablettes triangulaires dolicheniennes. Si L. A. Campbell a choisi pour terme de comparaison ce nom de *deus Aeternus*, c'est (suivant sa propre explication) parce que *aeternus* — de même que le grec *aion* — implique les deux notions de la vie et du temps, sans aucune référence concrète à tel ou tel élément, l'eau ou la pierre, par exemple. L'*aion* mithriaque était représenté sous la forme d'une divinité dont la tête de lion reposait sur un corps humain avec deux ou plusieurs paires d'ailes fixées aux hanches et sur lequel s'enroulait un serpent [12]. Des idoles à visage humain figuraient elles aussi le *Temps infini*, celui où tout disparaît, englouti; nous mentionnerions en ce sens les idoles de Janicule, trouvées dans la zone des temples syriens [13]. Chaque détail de l'image décrite est en rapport avec l'idée de continuité et d'éternité et pourtant aucune de ces représentations ne porte l'inscription de *deus Aeternus*: il ne s'agit, sans doute, pas des mêmes dieux. On a parlé de l'influence du mithraïsme sur les cultes syriens à propos de *Iuppiter Dolichenus* et notamment de *Sol Invictus*; également attestées sont, certes, les influences de sens inverse, c'est-à-dire de l'astrolâtrie sur le mithraïsme. Pour l'instant, *deus Aeternus* dans son hypostase de Baal syrien reste encore une divinité aniconique. Il est vrai qu'en Dacie, une inscription qui lui est dédiée s'accompagne d'une représentation [14], mais comme nous aurons l'occasion de le constater, celle-ci n'exprime qu'un attribut de la divinité respective.

Par conséquent, dans les inscriptions grecques, syriennes ou palmyréniennes il n'y a pas d'équivalent de *deus Aeternus* attesté en toute certitude. À partir du II^e^ siècle de n.è., période d'importantes modifications intervenues dans le vie religieuse de l'Empire, on le voit apparaître à Rome, de même que dans plusieurs autres villes, en Italie, Gaule, Mauritanie, Numidie [15], Pannonie, Mésie. Notons encore que pour le savant français M. Le Glay, les dédicaces au *deo Aeterno* ou *deo magno Aeterno* relevées dans les provinces nord-africaines se rapporteraient à Saturne et non à quelque divinité syrienne [16].

---

[12] *Ibid.*, p. 348.

[13] V. von Graeve dans *JdI*, 87 (1972), p. 315, fig. 1 et 2.

[14] *CIL* III, 7880.

II. En Dacie, *deus Aeternus* connut une diffusion remarquable. Ses autels sont attestés dans sept villes de la Dacie supérieure.

1) À Apulum, douze inscriptions comportent des éléments du nom de cette divinité. Elles peuvent être groupées comme suit: a) deux inscriptions où le terme d'*aeternus* est interprété comme l'épithète de *Iuppiter optimus maximus* [17]; b) une inscription fragmentaire dont il n'en reste que les lettres [*Ae*]*terno* [18]; c) sept inscriptions avec le nom du dieu écrit soit sous la forme de *deus Aeternus*, soit simplement *Aeternus* [19].

Les dédicants des deux premieres inscriptions sont: T. Flavius Flavianus *Aug*(*ustalis*) *mun*(*icipii*) *S*(*eptimii*) *A*(*puli*) *et dec*(*urio*) *coll*(*egii*) *fabr*(*um*) avec sa famille, et C. Iul(ius) Valentinus *IIII vir*(*alis*) *primus annualis mun*(*icipii*) *Sep*(*timii*) *Apul*(*i*) *et patr*(*onus*) *coll*(*egii*) *fab*(*rum*). L'homonyme de ce C. Iulius Valentinus — peut-être s'agit-il de la même personne? — figure dans deux autres épigraphes [20]. De toute façon, T. Flavius Flavianus, ainsi que C. Iulius Valentinus étaient des personnages en vue de la vie socio-économique et culturelle d'Apulum.

---

[15] Fr. Cumont, l'article *Aeternus* (*deus*), dans *PWRE*, I, *col.* 696-697.

[16] *Saturne africain*, Histoire (Paris, 1966), p. 127.

[17] *CIL* III, 1082, 1083; une autre inscription fragmentaire, supposée provenir d'Apulum, était attribuée par son éditeur (G. Téglás dans *Klio*, X (1910), p. 504-5) à I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / [deo aet]ERNO. I. I. Russu (*StCom*, 12 (1965), p. 206) remarquait la présence dans la deuxième ligne de cette inscription des lettres ARENO, sans leur trouver une explication satisfaisante. Notre restitution est [I]OM / [N]ARENO et nous estimons cet épigraphe comme appartenant à la catégorie des deux autres dédicaces au dieu micrasiatique *Iuppiter Narenus*, rédigées en grec et trouvées en Dacie.

[18] *CIL* III, 7738.

[19] *CIL* III, 988, 990, 7736, 7737; E. Zefleanu dans *Apulum*, II (1943-1946), 1946, p. 98, fig. 2, p. 99, fig. 3; V. Wollmann dans *AMN*, VII (1970), p. 165-166. Si nous avons également inclus cette dernière inscription dans la même catégorie, c'est parce que I O M complète le texte du fragment détruit. La lecture *Deo Aeterno* est tout aussi vraisemblable.

[20] *CIL* III, 1338 et *Dolgozatok Szeged* (1928), p. 300.

Quant aux dédicants des sept inscriptions du troisième groupe (c), leurs noms sont: L'Aquila Ambrosius [21], Ulp(ius) Proculinus [22], Ael(ius) Gal(l)icanus [23], Clodia Maxima et Flavia Valeria [24], C(aius) Bet(ulo) ou Bet(ius) Galato [25] et C(aius) Iul(ius) Diocletianus [26]. Ces textes fournissent parfois quelques précisions quant à la profession et au rang social des dédicants. Par exemple: Ulpius Proculinus était *speculator leg(ionis) XIII G(eminae) Gordianae*; Aelius Gallicanus *ve[t(eranus)] ex b(ene) f(iciario) co(n)s(ularis)*; Caius Iulius Diocletianus se révèle le dédicant d'Apulum du rang le plus élevé, en tant qu'*eq(uo) p(ublico) dec(urio) et augur col(oniae) Sarmiz(egetusae), dec(urio) col(oniae) Apul(i), patronus causarum* [27]. Mentionnons encore le *titulus operis publici*, posé lors de la réfection des fondements d'un *tabularium*, qui nous apprend que le dédieur, demeuré anonyme, était un *centurio leg(ionis) XIII G(eminae)*.

La remarque à faire au sujet de l'origine ethnique de ces dédicants d'Apulum, c'est que dans la plupart des cas ils portent des noms romains: C. Iulius Diocletianus, L. Aquila Ambrosius, Ulpius Proculinus, Clodia Maxima et Flavia Valeria. Chez les deux femmes, l'absence des *tria nomina* pourrait indiquer une origine pérégrine. Le caractère celtique du nom d'Aelius Gallicanus est évident, tandisque C. Betulo Galato pouvait être d'origine microasiatique [28].

Quelques unes de ces inscriptions peuvent livrer certains traits utiles pour la connaissance de la doctrine et du culte du *deus Aeternus*. Par exemple, les *virtutes* mentionnées dans l'inscription de l'autel que lui avait dédié L. Aquila Ambrosius représentent les forces intermédiaires entre le dieu et le monde, à l'aide desquelles la divinité exerce son gouvernement des hommes et des choses [29].

---

[21] *CIL* III, 988.

[22] *CIL* III, 990.

[23] *CIL* III, 7736.

[24] *CIL* III, 7737 et Kerényi, *Die Personennamen von Dazien* (= Diss. Pann., 1, 9; Budapest, 1941), no. 743: E]la (sic!) Valeria; inf. prof. I. I. Russu: Fla(via) Valeria. Tout aussi probable, un orthographe moins courant de [A]EL(i)A.

[25] E. Zefleanu, *op. cit.*, p. 99.

[26] *Ibid.*, p. 98.

[27] À propos des attributions rentrant dans cette dernière fonction, voir chez N. Gostar dans *MCA*, II (1956), p. 632 et suiv.

[28] L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen* (Praha, 1964), p. 123, § 167.

[29] Fr. Cumont dans *RPh*, XXVI (1902), p. 9.

Un autre texte, celui de l'autel offert par Ulpius Proculinus nous apprend que le dédicant avait remis entièrement à neuf la fontaine d'*Aeternus*, «ex iussu dei Apollinis»; la-dite fontaine devait vraisemblablement se trouver dans un temple d'*Aeternus* et servir à certains moments de la célébration de son culte. Apollon, considéré comme le dieu-Soleil, figure souvent dans les inscriptions dédiées aux divinités syriennes, dans celles d'Azizos, par exemple [30].

Dans sa dédicace gravée sur la colonne qu'il avait fait dresser en l'honneur d'*Aeternus*, Caius Iulius Diocletianus s'adresse au dieu avec les épithètes de *sanctissimus* et *pientissimus*. L'adjectif *sanctus* et son superlatif sont couramment attestés au cours des IIe-IIIe siècles de notre ère, surtout lorsqu'il s'agit de divinités d'origine orientale [31]; généralement, on estime qu'ils exprimaient la pureté rituelle ou l'esprit. En revanche, le superlatif de *pius*, *pientissimus* ne servait d'épithète ajoutée au nom de la divinité que très rarement. L'unique inscription offrant certaine analogie de sens avec celle-ci connue en Dacie est celle du temple des divinités palmyréniennes d'Ulpia Traiana [32]. Le texte d'Apulum, de même que celui d'Ulpia Traiana, indique une direction déterminée dans l'épanouissement de la piété, à savoir la *pietas deorum erga homines*.

Certains autres épigraphes comportent des précisions chronologiques. C'est le cas de celui mentionnant la *legio XIII Gemina Gordiana* [33] ou encore de ceux qui parlent d'un *Augustalis municipii Septimii Apuli* [34]. Cette dernière précision indique une période comprise entre les règnes de Septime Sévère et de Trajan Dèce, période pendant laquelle le municipe d'Apulum accède au rang de *Colonia Nova Apulensis*.

L'inscription votive avec les noms de Clodia Maxima et de Flavia Valeria [35] compte parmi les rares exemplaires dus uniquement à des femmes. Mais dans les cultes orientaux, les femmes n'étaient pas tenues à l'écart: même leur accès aux fonctions sacerdotales était plus direct et sans rien d'exceptionnel.

---

[30] *CIL* III, 1133 et 1138.

[31] *Deus sanctus Malagbel* (*CIL* III, 7955); *deus sanctus Baliddir* (*CIL* VIII, 19122, 19123); *dea sancta Caelestis* et *sanctissima Caelestis* (*CIL* VIII, 8433 et 22686).

[32] *CIL* III, 7954: A. Betz dans *Omagiu lui Constantin Daicoviciu* (Bucureşti, 1960), p. 33-36.

[33] *CIL* III, 990.

[34] *CIL* III, 1082.

[35] *CIL* III, 7737.

2) Les inscriptions d'Ulpia Traiana Sarmizegetusa avec le nom d'*Aeternus* dans leur texte peuvent elles aussi être divisées dans les catégories suivantes: a — celle où *Aeternus* accolé à *Iuppiter optimus maximus* [36] indique le syncrétisme des deux divinités ou la fonction du premier terme en tant qu'épithète du dieu suprême; b — celle où l'unique objet de la dédicace est *deus Aeternus* [37] et c — celle où *deus Aeternus* figure dans la compagnie de *Iuno* et des *angeli* [38].

a — Trois inscriptions se rangent dans la première de ces catégories. Leurs auteurs sont: Fl(avius) Bellicus, qui pose sa dédicace *pro salute Ianuari Aug(usti)* (*vernae* ou *servi*) *ex arcario* et de son épouse, Vitia Threpte; Q. Atius Anthimus *Aug(ustalis) col(oniae)* et, enfin, T. Fl(avius) Aper, *scriba coloniae*, déjà connu par d'autres inscriptions [39]. Relevons, à part les noms de résonance romaine (qui ne peuvent toutefois certifier absolument l'origine romaine de leurs possesseurs) portés par Flavius Bellicus, T. Flavius Aper et Ianuarius, les noms ou les *cognomina* d'origine grecque: Q. Atius Anthimus et Vitia Threpte. Notons que les dédicants, ainsi que ceux en l'honneur desquels ont été érigés les autels du dieu connu sous le nom de *deus Aeternus* détenaient des fonctions et des positions sociales variées.

b — La deuxième catégorie, celle consacrée exclusivement au *deus Aeternus* compte deux inscriptions. L'une est due à Aur(elius) Marinus Marini (filius) *vexillarius collegii fabrorum* [40], l'autre à Herennius Gemellinus *v(ir) e(gregius) procurator Daciae Apulensis* avec son épouse, Aelia Saturnina, et leurs fils, Herennius Super Saturninus et Herennius Ursus.

On retrouve mentionnés les personnages de ces deux inscriptions dans d'autres épigraphes de Dacie. Comme une inscription d'Ampelum nous l'apprend, Aurelius Marinus était aussi *sacerdos Iovis Dolicheni*. L'inscription d'Ulpia Traiana figure parmi les documents cités par Fr. Cumont à l'appui de l'étroite relation qui devait exister entre Iuppiter Dolichenus et *deus Aeternus*[41].

---

[36] *CIL* III, 7912-7914.

[37] *CIL* III, 7900 et 7901.

[38] B. Jáno dans *ArchErt*, XXXII (1912), p. 401.

[39] *CIL* III, 1512 et 7917.

[40] *CIL* III, 7900.

En ce qui concerne la dédicace de Herennius Gemellinus, elle augmente le nombre des témoignages attestant que *deus Aeternus* avait des adeptes même dans les rangs des hauts fonctionnaires de la province. En effet, Herennius Gemellinus, connu par deux autres inscriptions encore[42], a été *procurator provinciae Daciae Apulensis* pendant le règne commun de Septime Sévère et de ses deux fils, Caracalla et Geta, c'est-à-dire dans l'intervalle 198-209 (211 ?)[43]. La plaque votive dédiée à *deus Aeternus* est datée de cette décennie. Du fait que le gentilice Herennius est étrusque, on peut induire que Herennius Gemellinus était un Romain d'Italie.

c — La dédicace illustrant cette troisième catégorie, par laquelle M. Procilius Aphrodisius *Aug(ustalis) col(oniae)*, avec son épouse — Seximia Hermione — et leur fille, Procilia, s'adressent à *deo Aeterno et Iunoni et angelis*, ne cesse pas de garder son caractère unique, même plus de soixante ans passés depuis sa découverte. Deux éléments confèrent à cette inscription de la capitale dace une valeur singulière pour l'analyse de certains problèmes intéressants liés à l'histoire des religions:

α — c'est la seule inscription de l'Empire romain où *deus Aeternus* figure aux côtés de *Iuno* et

β — c'est la seule mention des anges qu'on connaisse dans les textes votifs trouvés en Dacie romaine.

Étant donnée l'existence d'une inscription avec une *dea Aeterna*[44], la mise au jour d'une autre avec une déesse parèdre semble moins extraordinaire. En dernière instance, *deus Aeternus* est un Baal syrien, c'est pourquoi cette *Baalat*, devenue *Iuno* suivant l'*interpretatio romana*, pourrait être le cas échéant une *Dea Syria-Atarga-*

---

[41] *RA*, XI (1888), p. 189. De même, pour la partie finale de l'inscription, conservée précairement, Fr. Cumont propose la lecture: *Fa/u[sti(no) et Ruf(ino)] co[(n)s(ulibus) dedit dica]vit*, ce qui daterait l'inscription de l'an 210 de n.è.

[42] *CIL* III, 1625 et *ArchErt*, XXXII (1912), p. 51.

[43] A. Stein, *Die Reichsbeamten von Dazien* (Budapest, 1944), p. 61-63.

[44] *CIL* VIII, 336.

tis, nantie entre autres, également, d'attributs célestes. Dans le même sens plaideraient aussi certains noms et épithètes de la déesse mentionnés dans les nombreuses dédicaces de la triade héliopolitaine.

Les textes épigraphiques imposent et justifient tout à la fois une série de considérations sur les analogies, voire sur la possibilité de certaines identifications du *deus Aeternus* avec *Iahve*. À ce propos, l'une des inscriptions les plus intéressantes, mais aussi les plus controversées au point de vue de la lecture qu'il convient de lui donner reste celle trouvée à Intercissa [45]. Elle était dédiée à *Deus Aeternus pro salute d(omini) n(ostri) Severi Alexandri* par Cosmius *pr(aepositus) st(ationis) spondilla synagog(ae) Iud(a)eorum*. C'est une chose généralement connue qu'au début de notre ère des tentatives eurent lieu de modifier et d'adapter la religion judaïque [46], tentatives qui se placent au moment où certaines croyances judaïques s'infiltraient dans divers cultes. L'angelolâtrie judaïque fut souvent en butte aux attaques de la littérature chrétienne. D'autre part, les anges faisaient l'un des sujets de dispute entre les principales sectes du judaïsme palestinien, celles des pharisiens et des saducéens — ces derniers niant leur existence [47]. Le syncrétisme religieux qui dominait à l'époque était à même de générer les circonstances favorables à l'apparition, sous une influence judaïque, d'une inscription du genre de celle livrée par la capitale de la Dacie [48]. Cependant, l'équivallence avec Jéhova ne peut revêtir un caractère exclusif, car le *deus Aeternus* de cette inscription a Iuno pour compagne et les anges sont également mentionnés dans des épigraphes dédiés à d'autres divinités. L'idée d'un dieu unique, inconnu, inaccessible par son essence et qui communique avec l'humanité par le truchement des messagers — les anges — n'était pas absolument étrangère au paganisme. À part l'inscription d'Ulpia Traiana, on connaît encore les épigraphes de Viminacium, en

---

[45] A. Scheiber, *Corpus Inscriptionum Iudaicorum Hungaricae* (Budapest, 1960), no. 1; F. Fülep dans *ActaArchHung*, XVIII (1966), p. 93-98; *CIL* III, 10321.

[46] B. S. Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, II (New York-London, 1952), p. 23.

[47] M. Simon dans *CRAI* (1971), p. 120.

[48] C. Daicoviciu dans *AISC*, I (1928-1932), 1932, p. 86.

Mésie supérieure, adressés aux *Dis Angelis*[49], ainsi que celui d'Ostia: *I(ovi o(ptimo) m(aximo) angelo Heliopolitano*[50]. Suivant I. Lévi, cette épithète indiquerait le caractère psychopompe de Baal héliopolitain[51], alors que Fr. Cumont pense que le *Iuppiter Angelus* adoré par les Syriens d'Ostia correspondait à Malachbel, divinité dont le nom signifie «messager (du dieu) Bel». Les découvretes épigraphiques dans l'ensemble de l'Empire concourent à marquer l'apparition relativement tardive de *deus Aeternus*, aux II^e^-III^e^ siècles de n.è. Dans les sanctuaires de Syrie la théologie avait abouti à une conception savante de la divinité, considérée comme une puissance éternelle, omnipotente, inconnaissable, résidant au-delà de la sphère étoilée. Un tel dieu devait avoir besoin d'intermédiaires pour communiquer avec les humains, de messagers dont les noms différent avec les croyances. Aux côtés des dieux démiurges, une telle théologie concevait des anges démiurges. Certaines croyances faisaient des anges les compagnons des humains dans dans les moments cruciaux de leur vie. Les anges avaient pour tâche de faire descendre les âmes sur la terre et c'est toujours eux qui, selon la doctrine de l'immortalité céleste, détenaient un rôle psychopompe, en guidant les défunts dans les champs de l'Au-delà.

Iuppiter Heliopolitanus reçut l'épithète d'*angelus* parce que suivant la croyance syrienne l'astre du jour était celui qui attirait les âmes au ciel. Outre les inscriptions de Viminacium et d'Ostia, les anges figurent encore dans une série d'inscriptions grecques, aux côtés de *Theos Hypsistos*, divinité dont le culte offre bon nombre de traits communs avec *deus Aeternus*[52] et *Sabazios*.

À part la théologie sémite, le mazdéisme persan a pu lui aussi exercer une forte influence du même sens[53]. Bien qu'on n'ait pas encore trouvé dans les *mithraea* des épigraphes qui mentionnent des *angeli*, l'influence du mazdéisme sur le culte des anges passe pour absolument vraisemblable.

---

[49] *ÖJh*, VIII (1905), Bblt. p. 9, no. 11.

[50] *CIL* XIV, 24 = *ILS*, 4294.

[51] *Rev. des ét. juives*, XIII (1901), p. 258. Apud R. Dussaud dans *PWRE*, VIII, *col.* 56.

[52] M. du Buisson, *Les tessères*, p. 305 et suiv.

[53] Fr. Cumont dans *RHR*, 72 (1915), p. 163.

Comme les dédieurs de la tablette votive d'Ulpia Traiana, M. Procilius Aphrodisius, qui détenait la fonction d'*Augustalis coloniae*, et sa femme Seximia Hermione portent des noms grecs, il se peut fort bien qu'ils fussent d'origine greco-orientale.

Le titre de *metropolis* ajouté au nom d'Ulpia Traiana Sarmizegetusa fourni un terme *post quem* pour la datation de l'épigraphe. Ce titre semble lui avoir été ajouté pendant le règne de Sévère Alexandre (222-235) [54].

Enfin, le mot *colitoribus*, de la fin de l'inscription respective, n'est pas la simple mention des habitants [55], mais l'indice d'une confrérie religieuse. Le mot dérive de *cultor* ou *colitor*. Un *o* substituant un *u*, comme dans notre inscription, est chose fréquente, à laquelle s'ajoute le *i* surnuméraire. De tels *cultores* sont connus dans le culte de Iarchibolus — *cultores dei Iarchoboli* [56] — ou de Mithras — *cultores dei Solis invicti Mithrae* [57]. On peut donc envisager quelque chose de similaire pour *deus Aeternus*.

3) Deux inscriptions de Micia font figurer *Aeternus* aux côtés de *Iuppiter optimus maximus* et [58] de *Silvanus* [59].

Pour la première de ces inscriptions, la restitution *aeterno* était considérée douteuse par Th. Mommsen, mais très probable par Fr. Cumont, qui procède à la reconstitution [a] ETEЯИO [60]. La dédicace émane d'un Romain, L. Romul(ius) Quintus, dont la profession n'y est pas mentionnée.

Quant à la présence de *Silvanus* en compagnie d'une divinité orientale, on n'en est pas à sa première mention épigraphique. Rappelons en effet l'inscription qui fait figurer le *deus barbarus Silvanus* aux côtés de *Iuppiter Hammon* [61], entité divine étroitement apparentée à *Saturnus* [62]. Cet épigraphe de Micia pourrait s'inscrire dans la série des documents constituant les témoignages de l'orientalisation de l'antique divinité italique. Le dédieur, Quintianus, était *dec(urio) alae,* fort probablement de la *I Hispanorum Compagonum* [63].

---

[54] C. Daicoviciu dans *AMN*, III (1966), p. 154 et n. 6.

[55] D. Isac dans *Apulum*, IX (1971), p. 539.

[56] M. Janon dans *Bull.Arch.Alg.*, 2 (1966-1967), p. 226 et suiv.

[57] *CIL* XI, 5737.

[58] *CIL* III, 1352.

[59] C. Daicoviciu, *Dacica* (Cluj, 1970), p. 182, no. 4.

[60] *RA*, XI (1888), p. 186.

[61] M. Le Glay, *Saturne africain*, p. 242.

[62] *Ibid.*, p. 430.

4) Dans les documents épigraphiques d'Ampelum, important centre cultuel de Iuppiter Dolichenus, *deus Aeternus* est attesté par deux fois.

L'épigraphe gravé sur le fut de la colonne dédiée par Callistus *Aug(usti) n(ostri) (verna) disp(ensator)* à *Iuppiter optimus maximus,* le dieu suprême du panthéon romain, comporte les épithètes *aeternus* et *conservator* [64], la seconde des deux épithètes figurant parmi celles attribuées à *Iuppiter Dolichenus* [65], ainsi qu'à d'autres divinités orientales. Grec d'origine, Callistus figure encore dans une autre dédicace, celle d'un autel d'Apulum consacré à *Iuppiter optimus maximus conservator* [66].

La deuxième dédicace d'Ampelum à *deus Aeternus* est due à un certain Zmaragdus *Aug(usti) lib(ertus) tab(ularius),* avec son épouse Aurelia Urbica et leur fille, Matrona [67]. Zmaragdus est nom grec et celui qui le porte semble avoir été un gréco-oriental, de même que ce C. Domitius Zmaragdus *domo Antiochia* qui figure dans un épigraphe de Carnuntum [68]. Par contre, l'épouse et la fille du Zmaragdus d'Ampelum portent des noms romains.

5) À Tibiscum, *deus Aeternus* figure seulement dans le texte de l'inscription posée sur l'autel dédié par [Au]r(elius) Sec[undinus *dec(urio)*] *coloniarum Sa*[*rmiz*]*egetusae et Napu*[*ce*]*nsium* à son fils Marius Aurelius Secundus *e(ques)* [*R(omanus) equ*]*o publico et dec(urio)* [*col(oniae)*] *Sarmizegetus(a)e* [69]. Cette unique inscription de Tibiscum n'est pas moins une preuve de l'adhésion au culte de *deus Aeternus* de quelques personnalités importantes, aussi bien par leur origine que par les fonctions qu'elles devaient remplire.

6) Germisara a fourni deux dédicaces à *deus Aeternus.* La pre-

---

[63] C. Daicoviciu, *Dacica,* p. 182.

[64] *CIL* III, 1301.

[65] P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse* (Paris, 1960), p. 116.

[66] *CIL* III, 1085.

[67] *CIL* III, 1286.

[68] *CIL* III, 14359^2 (= E. Swoboda, *Carnuntum* (Graz-Köln, 1964), p. 127).

[69] *CIL* III, 7996.

mière, publiée il y a plus d'une vingtaine d'années [70], est due à Aurelius Maximus *decurio coloniae, quaestor m(unicipii) Apu(li)*, personnage également mentionné dans d'autres inscriptions, dont l'une parlant de sa fonction de *quaestor*, détenue avec Ulpius Artemidorus [71]. Si l'on juge d'après la situation juridique des deux centres romains d'Apulum, l'inscription peut se dater de la période comprise entre les années 200-250 de n.è.

Un siècle auparavant, toujours à Germisara on avait trouvé un marbre votif, avec — au centre — une couronne avec une aigle les ailes ouvertes et retenant dans ses serres le symbole de la foudre. (Pl. CCXIX, 1). Cette scène est entourée d'un cadre carré dont la portion inférieure est gravée d'une inscription, nous apprenant que la dédicace à *deus Aeternus* appartient à C(aius) Iul(ius) Tato [72]. L'aigle pouvait symboliser l'un des attributs du dieu ou bien le dieu-même; elle pouvait aussi être un substitut du dieu; on la trouve présente tant dans les cultes orientaux, notamment syriens (*Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus, Malachbel, Turmasgades, Elagabalus*) [73], que dans les cultes grecs ou romains. Si l'objet sur lequel sont refermées les serres de l'aigle symbolise la foudre — ainsi qu'il paraît — alors les deux symboles pourraient suggérer la personne de *Iuppiter*. L'une des signification généralement acceptées de l'aigle est qu'elle est la marque du caractère *céleste* et non seulement solaire de la divinité figurant dans le texte épigraphique respectif. Mais à Germisara, l'aigle à la foudre est encadrée d'une couronne, détail qui réclame lui aussi une explication. Dans la vie religieuse et civile des antiques, la couronne était fréquente: le sacrificateur et sa victime avaient chacun sa couronne; la couronne était souvent déposée sur les tombes ou bien elle faisait partie du mobilier funéraire; les vivants aussi étaient couronnés pour leurs mérites exceptionnels dans tel ou tel domaine, sans parler des dieux. Pour les religions orientales, la vie est un combat, le combat d'une cause juste qui fait triompher le destins sur les puissances du Mal, causes de la pauvreté et de la mort [74]. La «couronne de la vie», la «couronne de la gloire», etc. réservées aux élus, passent du paganisme et du judaïsme dans le christianisme. Les croyances eschatologiques de l'Orient conféraient à l'aigle une tâche psychopompe. Ceci ne fait que multiplier les significations susceptibles d'être attribuer à la représentation illustrant la brève inscription de Germisara. On pourrait, à l'éventuel, interpréter la couronne dans un sens proche de celui qu'elle revêt sur les monuments funéraires, à savoir de «couronne de l'immortalité» [75], comme un symbole du triomphe de la vie, de sa pérennité, assurée par le dieu. Le dédiant C(aius) Iul(ius) Tato porte un *cognomen* celtique [76], qui pourrait être originaire de la zone micrasiatique [77].

---

[70] O. Floca dans *MCA*, I (1953), p. 758, fig. 3.

[71] *CIL* III, 1218.

[72] *CIL* III, 7880.

[73] Pour ce qui est du dernier, ajoutons aussi la mention épigraphique *CIL* VI, 708: *Aquilam Soli Alagabalo.*

7) Un autel votif trouvé à Sighișoara, dans les environs du camp de Podmoale portait une inscription, conservée à l'état fragmentaire [78]. Ce qui reste de son texte montre que l'autel du dieu *Aeternus* a été érigé par Aur(elia) [G]alba [79], pour son époux, Aurelius Decimus. Les deux personnages portent des noms romains, la dédicace étant fort probablement datée des premières décennies du III^{e} siècle.

III. *Deus Aeternus* devait connaître en Dacie une large diffusion, comparable parmi les divinités syriennes avec celle de Iuppiter Dolichenus [80]. Ses dédicaces en Dacie dépassent en nombre et variété les inscriptions de toute autre province de l'Empire. Les inscriptions de type *I O M Aeternus* pourraient s'interpréter comme l'expression d'un syncrétisme analogue à celui constaté dans le cas de *I O M Dolichenus*, de *I O M Heliopolitanus* et de quelques autres encore. À la valeur réduite à celle d'une simple épithète de *Iuppiter*,

---

[74] Fr. Cumont, *Études syriennes* (Paris, 1917), p. 65.

[75] Idem, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942), p. 409; M. du Buisson, *Les tessères*, p. 549.

[76] Kerényi, *Die Personennamen*, no. 1728.

[77] L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste* (Praha, 1955), p. 305, § 603.

[78] *CIL* III, 6258.

[79] I. I. Russu considère plus vraisemblable la lecture [G]alba au lieu de [L]alba.

[80] S. Sanie, *Iuppiter Dolichenus in Dakien*, dans *Epigraphica, Travaux dédiés au VII^{e} Congrès d'épigraphie grecque et latine* (Bucarest, 1977), p. 131-159.

aeternus n'apparaît guère avant la mention épigraphique de la divinité *deus Aeternus*, autrement dit pas avant le II^e siècle de n.è.

Le grand nombre des monuments épigraphiques de *deus Aeternus* s'explique du fait des modifications importantes intervenues dans la religion de l'Empire au commencement du II^e siècle — période estimée cruciale pour l'histoire des religions [81]. Et cette période coïncide justement avec la conquête et la colonisation de la Dacie.

Les personnes d'origine syrienne ou tout au moins grecque orientale ne manquent pas de la suite de dédieurs à *deus Aeternus*, rappelons en ce sens les noms de: Aurelius Marinus, Caius Betulo ou Bet(ius) Galato, Vitia Threpte, Q. Atius Anthimus, M. Procilius Aphrodisius, Maximia Hermione, Zmaragdus, Callistus. Il nous faut remarquer cependant que le seul nom syrien est celui d'Aurelius Marinus et qu'en général les orientaux se révèlent *moins nombreux* que les dédicants d'une autre origine. Parmi les monuments dressés à cette divinité, deux autels dus à des orientaux offrent plusieurs éléments susceptibles de jeter un certain jour sur le culte de *deus Aeternus*. Notons aussi que les divers dédicants représentent différentes classes sociales, car on retrouve dans leur nombre des esclaves, des affranchis, des personnages chargés de certaines tâches au sein des *collegia* ou remplissant certaines fonctions cultuelles, sans oublier les hautes personnalités de la province: Herennius Gemellinus, Aurelius Secundinus, Marcus Aurelius Secundus, C. Iulius Diocletianus.

Une autre remarque à retenir: jusqu'à présent, la diffusion du culte dédié à *deus Aeternus* n'est attestée qu'en Dacie supérieure, et ceci bien que des éléments d'origine syrienne entrent également dans la composition des habitants de la Dacie inférieure. D'autre part, cinq des inscriptions mentionnées sont gravées sur des colonnes, des autels circulaires, si proches du betyl syrien. Notons aussi, enfin, que le nom d'un *Aurelius Eternalis* a été relevé dans deux inscriptions de Potaissa [82] et d'Apulum [83], alors qu'un *Q. Ianuarius Agathangelos* est attesté à Sarmizegetusa [84].

---

[81] J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 17.

[82] *CIL* III, 12545.

[83] *CIL* III, 979.

[84] *CIL* III, 1504.

Souvent mentionné en raison des possibilités qu'il présente en vue d'une équivalence avec *deus Aeternus*, *Theos Hypsistos* compte parmi les divinités dont l'attribution capte de nos jours encore l'intérêt des spécialistes. On l'a identifié tour à tour à *Zeus*, à *Sabazios* — les divinités locales de la zone où ses autels ont été mis au jour, ainsi qu'au dieu anonyme, à *Baalshamin* et, souvent, à *Iahve*, nom sous lequel celui-ci apparaît fréquemment noté dans les versions grecques de la Bible [85].

La diffusion de cette divinité est attribuée entre autres aux juifs de la diaspora, à certains prosélytes ou à demi-prosélytes [86]. On constate sa présence en Syrie, en Égypte, en Afrique, en Phrygie, Bithynie, Paphlagonie, dans le Pont et dans d'autres provinces micrasiatiques, le Bosphore, la Grèce continentale et aussi dans les îles, en Mésie, en Thrace, à Rome [87].

En Dacie, les inscriptions consacrées à *Theos Hypsistos* ont été trouvées à Ulpia Traiana Sarmizegetusa; son dédicant de Mytilènae est lui aussi un ancien décurion de la capitale de la Dacie [88].

Sur les trois dédidaces envisagées, deux sont des autels gravés d'une inscription, et la troisième une plaque votive.

1 — Le texte grec du premier autel note pour dédicants les noms d'Aelius Apol(l)inarius *procurator Augusti Daciae Apulensis* et de sa femme, Maxima [89]. Malgré la fonction qu'il remplissait, mentionnée dans l'inscription par son correspondant grec ἐπίτροπος [90], nous

---

[85] Fr. Cumont dans *PWRE*, IX, 1914, *col.* 442; J. G. Février, *La religion des Palmyreniens* (Paris, 1931), p. 122-123; H. Seyrig dans *Syria*, XIV (1933), p. 15 et suiv.; *ibid.*, p. 248; Fr. Cumont, *Religions orientales*, p. 190; A. Marmorstein dans *Encyclopédie judaïque*, V, *col.* 568 et 570; Nilsson, *GGR*, II^3, p. 662.

[86] Fr. Cumont dans *PWRE*, IX (1914), *col.* 445, p. 254, 274-276; E. Condurachi dans *EDR*, IX (1940), p. 2-5.

[87] C. Roberts, Th. C. Skeat and A. D. Nock dans *HThR*, XXIX, 1 (1936), p. 56; W. Blawatsky et G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire* (= EPRO 8; Leiden, 1966), p. 8, et suiv.; D. M. Pippidi dans *StCl*, XII (1970), p. 174-175, n. 15.

[88] C. Daicoviciu dans *AISC*, I, 1 (1932), p. 81; H. Inghold dans *Berytus*, III, p. 104.

[89] C. Daicoviciu dans *ACMIT*, IV (1932-1935), p. 409 et 392, fig. 38; I. I. Russu dans *StCom*, 12 (1965), p. 53-54, no. 6, fig. 6.

[90] *ThLG*, III, *col.* 1864; entre les principales significations du terme ἐπίτροπος figure aussi celle de *procurator*.

ne disposons pas d'autres renseignements au sujet de ce Αἴλ 'Απολιναριος. Dans l'étude généralement connue de *Zeus Hypsistos*[91], parmi les éléments utiles à l'établissement de la chronologie des inscriptions, les auteurs mentionnent le fait que les épigraphes avec la formule Ζεὺς ὕψιστος sont antérieurs à ceux usant des termes θεὸς ὕψιστος[92], en dépit de leur coexistence. Même en attribuant une valeur relative à cette remarque, appliquée aux inscriptions de Dacie, elle ferait de celles d'Aelius Apollinarius et de son épouse Maxima, qui use de la formule Διὶ ὑψίστω ἐπήκοῳ la première en date.

2 — La deuxième inscription mise au jour dans la capitale de la Dacie et dédiée à θεὸς ὕψιστος s'accompagne de la même épithète de ἐπήκοος. Son auteur est une femme, dont le nom de Αἴλια Κάσσια se compose de deux gentilices romains[93]. Toutefois, dans le cas de l'anthroponyme Κάσσια (ou Cassia), à part son caractère romain, on peut entrevoir aussi une appartenance orientale[94]. Quant à l'épithète ἐπήκοος, on la retrouve dans les épigraphes de l'Empire accolée aux noms de différentes divinités; le θεὸς ὕψιστος n'en a pas la disposition exclusive, vu le groupe nombreux des dieux qui «écoutent la prière»[95]. Aussi, cette épithète sera-t-elle accolée en Thrace au dieu sauveur, «le dieu cavalier». En Crimée, elle se rattache aux divinités sabaziaques, qui avaient des liens indéniables avec le judaïsme[96] et le mithraïsme, ainsi, sans doute, qu'avec la divinité suprême locale[97]. Au Ier siècle de n.è., cette épithète était appliquée au dieu juif, comme le prouve l'inscription d'une synagogue d'Égypte[98]. Du reste, au Ier et surtout au IIe siècle de n.è., l'épithète semble réservée à peu d'exceptions près, à la grande divinité d'Orient. En Syrie, à Beyrouth, à Damas, mais surtout à Palmyre, cette épithète entre dans la composition des dédicaces au Διὶ ὑψίστῳ, généralement assimilé à *Baalshamîn*. Toute

---

[91] C. Roberts, Th. C. Skeat and A. D. Nock dans *HThR*, XXIX, 1 (1936), p. 39-88.

[92] *Ibid.*, p. 59.

[93] C. Daicoviciu dans *AISC*, I, 1 (1932), p. 85, fig. 3a; I. I. Russu dans *StCom*, 12 (1965), p. 54, no. 7, fig. 7.

[94] S. Sanie dans *AMN*, X (1973), p. 157-158, n. 88-101.

[95] O. Weinreich dans *AM*, 37 (1912), p. 1-69.

[96] *Ibid.*, p. 27-39; B. Nadel dans *Listy filologicke*, 89, 1 (1966), p. 13 et suiv.

[97] W. Blawatsky - A. Kochelenko, *op. cit.*, p. 9.

[98] *CIL* I, 1432.

une série d'inscriptions bilingues de Palmyre, datées des années 111-268 de n.è. et dédiées à Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ ont le texte palmyrénien rédigé comme suit: LB‘L SMN RB’ WRHMN’ — c'est-à-dire: «À Baalshamîn, le grand et miséricordieux» [99]. Dans une inscription syrienne, *Baalshamîn* a pour équivalent direct Ζεὺς Οὐράνιος [100]. L'extension de l'épithète ἐπήκοος à certaines divinités arabes (*Du-shares, Hadad* et *Atargatis* [101], etc.), montre l'ubiquité des dieux orientaux qui «écoutent la prière». Pour ce qui est de la Dacie, si on laisse de côté les dédicaces à Theos Hypsistos, cette épithète apparaît encore dans l'inscription dédiée à Aesculape et à Hygée [102], trouvé à Apulum.

3 — Une plaque votive de Sarmizegetusa, (Pl. CCXIX, 2) dont il ne reste que la moitié droite, est gravée d'une inscription à la lecture pour une bonne part encore hypothétique [103]. À la ligne 1, un groupe de six lettres séparées par des points pourrait rendre le nom du dédieur: Ιατειμ[ος] ou I. Ατειμ[ος] [104]. Comme il n'y a pas de raison satisfaisante pour expliquer pourquoi les lettres respectives ont été séparées de cette manière, tout autre hypothèse peut s'avérer également vraisemblable [105]. De la deuxième ligne, il n'en reste que les lettres θεω Y, que A. Buday [106] d'une part, C. Daicoviciu [107] d'autre part considèrent qu'elles ne sauraient représenter en toute certitude les mots θεῷ ὑ[ψίστῳ], permettant aussi les lectures: ὑ[πη(α)κόῳ ou ὑ[παταίῳ]. Θεὸς ὑπή(α)κοος aurait comme équivalent latin *deus exaudientissimus.*

En général, cette sorte de plaques votives étaient offertes à des divinités susceptibles d'accorder la guérison de celui qui les sollicitait ou pour qui elles étaient sollicitées. Cependant, il y a de ces ex-voto adressés également a des dieux ne disposant pas d'attributs guérisseurs, par exemple la fameuse plaque votive de ce genre adressée à Junon [108]. Les oreilles figurées sur l'autel attestent que la divinité a accédé à la prière du fidèle — mode illustrant les rapports solliciteur-divinité très bien attesté par les monuments égyptiens antiques [109], d'où il a passé dans les autres religions orientales. On le trouve en Dacie sur différentes plaques anépigraphes, ainsi que dans une inscription dédiée à *Malagabel,* mise au jour récemment [110]. Au cas où on choisirait pour la plaque votive de Sarmizegetusa la lecture θεῷ ὑ[ψίστῳ], nous pensons pouvoir interpréter la représentation des oreilles comme destinée à suppléer ici l'absence de l'épithète ἐπήκοος relevée dans les deux autres dédicaces.

---

[99] P. Collart dans *Mélanges Michałowski* (Varsovie, 1966), p. 326 et suiv.

[100] Cook, *Zeus,* II (Cambridge, 1925), p. 486; *ibid.,* III (Cambridge, 1940), p. 945.

[101] M. Avi-Ionah dans *IEJ,* 9, 1 (1959), p. 1-2.

[102] *CIG* III, 6815 (*CIL* III, 7740a); I. I. Russu dans *StCom,* 12 (1965), p. 58, no. 14.

[103] A. Buday dans *Dolgozatok-Travaux* (Cluj, 1916), p. 35, fig. 5. Texte français, p. 95.

[104] I. I. Russu dans *AMN,* VI (1969), p. 178.

[105] S. Sanie dans *AMN,* X (1973), p. 160-161. Notons que toutes ces lettres peuvent également appartenir à l'alphabet latin.

[106] *Loc. cit.*

[107] *AISC,* I, 1 (1932), p. 85, n. 3.

Aux dédieurs des trois inscriptions de Theos Hypsistos trouvées dans la capitale de la Dacie, on pourrait ajouter le nom de P(ublius) Aelius Arrianus Alexandros, connu grâce à une pierre mise au jour à Mytilènae[111]. Celui-ci, ancien *decurio coloniae Sarmizegetusae* porte de toute évidence un nom grec. Compte tenu de ce que les fidèles de Theos Hypsistos se révèlent tous porteurs de noms grecs — Aelius Apol(l)inarius, Aelia Cassia, Iateimos (ou la variante Iulius Ateimos), P(ublius) Aelius Arrianus Alexandros — il semble qu'à l'époque cette divinité venue du monde grec oriental comptait encore des adeptes provenant dans leur majeure partie des milieux grecs orientaux. Dans d'autres régions de l'Empire aussi, les promoteurs des tendances monothéistes étaient originaires notamment des centres de contact de la philosophie grecque et de la théologie orientale: de là où leur contact direct a pu se prolonger pendant longtemps. On a remarqué aussi, à ce sujet, que les inscriptions de Theos Hypsistos apparaîssent surtout là où sont mentionnées également soit des collectivités judaïques, soit la présence de certains prosélytes ou à demi-prosélytes [112]. Toutefois, l'important matériel épigraphique de la Dacie romaine ne comporte à l'heure actuelle aucune mention de la présence d'une synagogue dans cette province, comme c'est le cas de la Pannonie, de la Mésie inférieure ou de la Mésie supérieure. Les vestiges qui pourraient à l'éventuel se rapporter à la présence des juifs en Dacie sont rares. Leur compte est facile: la pierre d'une bague trouvée à Sarmizegetusa avec les lettres AGLA, susceptibles de s'interpréter comme les initiales du célèbre passage des psaumes («Tu es éternellement puissant, Seigneur: 'TH GYBWR LWLM 'DWNY») [113]; une plaque d'ardoise de quatorze centimètres, avec un bélier au centre, une «étoile de David» à droite, un autel à gauche surmonté d'une flamme et sept têtes humaines avec l'inscription «Judaea» [114]; la mention de la découverte dans une mine des Carpathes de l'inscription hébraïque I H W H, tetragramme de *Iahve* [115]. Ces pièces ***ne provenant pas*** de fouilles archéologiques méthodiques, elles ne peuvent faire l'objet d'une vérification, ceci d'autant plus qu'elles se sont perdues. Néanmoins, il y a entre les anthroponymes connus en Dacie quelques uns désignant fort probablement des juifs: Barsimsus Calisthenis originaire de Césarée et mentionné par un diplôme militaire [116]; Septimia Saba[tia] [117] et Aelia Cassia de l'inscription précitée.

---

[108] A. Buday, *op. cit.*, p. 34, fig. 4. Texte français, p. 95.

[109] A. Erman, *La religion des Égyptiens* (Paris, 1937), p. 175, fig. 53.

[110] M. Moga, I. I. Russu, *Lapidarul Muzeului Banatului* (Timișoara, 1974), p. 41-42.

[111] A. Dobo, *Inscriptiones extra fines Pannoniae Daciaeque repertae ad res earundem pertinentes* (Budapest, 1975), p. 168, no. 849.

---

[112] Fr. Cumont dans *RHR*, LXVI (1912), p. 165 (article résumé). Il écrit, à propos du sens de Theos Hypsistos dans une inscription de Thyatira en Lydie: «C'est le nom sous lequel les colonies judéo-grecques de la Diaspora et les païens qui avaient plus ou moins adopté leur croyance désignèrent le dieu d'Israël».

[113] C. Daicoviciu dans *AISC*, II (1933-1935), 1936, p. 194, considérait que AGVLA pourraient être «interprétées de manière erronée comme un nom commun à AQVILA».

[114] *La gazette Egalitatea*, I, IV (1892). Nous n'avons pas réussi à vérifier cette information au moyen des revues hongroises de 1892.

[115] M. Schwarzfeld dans les *Annales de la société historique «Iulius Barasch»*, II, 1 (Bucarest, 1888), p. 17. L'article de G. Téglás, *Zsidó nevii vagy jelzésii hellek és regeségek Dacia terüterõl*, dans *Izr. Magyar Irod. Tars. Évk.* (1909), p. 114-123 nous est resté inaccessible.

[116] *CIL* XVI, 107; S. Sanie dans *Dacia*, XIV (1970), p. 237.

[117] *Dolgozatok*, VII, 2, p. 73; A. Kerényi, *op. cit.*, no. 2167; I. I. Russu dans *AISC*, IV, (1941-1945), 1944, p. 226. La restitution Saba[tia] n'est, certes, pas obligatoire. Tout aussi connues sont les formes Saba et Σαβατις le féminin de Σαβαταῖος et Σαββάτιος, qui ont des formes grecques grecques et hébraïques, SBTY (Shabbatai) et le fém. SBTYT (N. Avigad dans *IEJ*,

Dans le cas de cette dernière personne, le fait que l'une des filles de Job s'appelait K S Y H[118], nom qui transcrit en grec devenait *Κασσία*, dont on retrouve l'homonyme dans l'inscription des juifs pannoniens[119], ajouté au fait que la dédidace s'adressait à Theos Hypsistos, pourrait s'interpréter en faveur de son hypothétique origine judaïque. De toute façon, il s'ensuit de ce que cette divinité est attestée sous son nom grec oriental *seulement* à Ulpia Traiana Sarmizegetusa et sous son nom occidental *seulement* à Apulum, que la diffusion de son culte en Dacie romaine était limitée. Theos Hypsistos, dans son pays d'origine, a influencé les gnosticisme, bien connu en Dacie aussi[120]. Il a pu contribuer, en outre, à préparer la voie du christianisme qui, aux siècles suivants, allait devenir la religion officielle de l'Empire[121].

II. La dédicace d'Apulum, *Iovi Summo exsuperantissimo...* compte parmi les inscriptions votives les plus intéressantes de Dacie[122]. Des fragments de son texte peuvent être localisés, sous des formes apparentées, dans les diverses sources littéraires. Étant plus qu'une simple épithète qui rallonge la liste de celles déjà attribuées au premier dieu du panthéon romain, *exsuperantissimus* (ou *exsuperatorius*) reflète les tendances rénovatrices des conceptions religieuses du temps, notamment de celles se rapportant à la divinité suprême. *Iuppiter exsuperantissimus* est équipollé à Theos Hypsistos[123]; il passe pour représenter l'essai d'arriver à un compromis dans le conflit pluriséculaire entre les croyances irrationnelles et la pensée philosophique, qui a dominé une longue période de l'histoire

---

12, 1, 1962, p. 56). L'étude de V. Tchericover, *The Sambathions*, dans *Scripta Hierosolimytana*, I (1954), p. 78-98, que nous supposons à même de contenir quelques éléments se rapportant à cet anthroponyme, ne nous fut pas accessible.

[118] Job, 42, 14.

[119] Z. Kádár, *Kleinasiatisch-syrischen Kulte in Ungarn* (= EPRO 2; Leiden, 1962), p. 42, n. 1; G. Radan dans *ActaArchHung*, XXV (1973), 3-4, p. 266-278.

[120] N. Gostar, L. David dans *Din Activitatea Muzeelor*, II (1956), p. 135-138; D. Bene, A. Schiopu dans *AMN*, XI (1974), p. 115; N. Vlasa dans *AMN*, XI (1974), p. 125.

[121] E. Condurachi dans *EDR*, IX (1940), p. 2: «Il misticismo orientale ha potuto preparare la strada del monoteismo cristiano».

[122] *CIL* III, 1090.

[123] Fr. Cumont dans *ARW*, IX (1906), p. 323 et suiv.; *idem* dans *PWRE*, IX, *col.* 449.

religieuse du monde gréco-romain [124]. Vers les années 186-187 de n.è., des monnaies sont frappées à l'effigie de *Iovi Exsup*, et Commode s'attribua cette épithète à la fin de son règne. Il se peut que la dédicace d'Apulum appartienne aux dernières décennies du IIe siècle de n.è. Le dieu suprême, celui qui domine de haut toutes les autres divinités, celui qui gouverne les choses divines et humaines, l'arbitre des destinées — suivant la définition de *Iuppiter exsuperantissimus* donnée par l'épigraphe d'Apulum — revient avec les mêmes attributs dans une inscription trouvée en Afrique [125] et surtout dans les textes littéraires antiques, dont nous mentionnerons en premier lieu ceux dus à Apulée [126]. L'aspect philosophique du dieu cosmique efface parfois les traces de son origine orientale [127].

La présentation individuelle de ces dieux doit s'achever avec la précision de la place qu'ils ont pu tenir dans la vie religieuse, si intense, de Dacie romaine. Leur dédicaces réunies réalisent un peu moins que la moitié des monuments, des inscriptions et des offrandes consacrées à Iuppiter Dolichenus. La portée de ces dieux pour la vie cultuelle de la province ne peut se mesurer au nombre des autels. D'autre part, le territoire ayant livré les dédicaces à *deus Aeternus*, à *Theos Hypsistos* et à *Iuppiter Exsuperantissimus* se limite à la Dacie supérieure, notamment à sa partie centrale. Si la région d'origine de ces dieux est le Proche-Orient, les dogmes qui les ont véhiculés proviennent de diverses provinces de l'Empire. En tout cas, l'apparition de ces divinités avec leur théologie savante devait marquer pour la Dacie romaine l'une des étapes finales du paganisme, un dernier échelon vers le monothéisme.

Addendum

Après la rédaction et la traduction de la présente étude, sont parvenus à Iassy les volumes *Mithraic Studies* (ed. J. R. Hinnels),

---

[124] J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 389.

[125] *ILS*, II, no. 4082: «Iovi optimo maximo, deorum principi, gubernatori omnium rerum coeli terrarumque rectori».

[126] *De mundo*, 27, éd. Goldbacher, p. 126: «Summus exsuperantissimusque divum ... si ipse in alto residat altissimo eas autem potestates per omnes partes mundi dispendat, ... Horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari». Avec le même sens, également, le passage de *De Platone*, I, 12, éd. Goldbacher, p. 73-74.

[127] J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 389.

Manchester, 1975, au sommaire desquels figurent quelques contributions soit portant directement sur les *Deus Aeternus* et *Theos Hypsistos* (M. J. Vermaseren, *A magical Time God*, II, p. 446 et suiv.) soit avec des points de vue particulièrement intéressants à propos de ces divinités (U. Bianchi, *Mithraism and Gnosticism*, II, p. 457; R. L. Gordon, *Fr. Cumont and the doctrines of Mithraism*, I, p. 224, n. 35; R. E. Witt, II, p. 487).

Vu l'impossibilité d'introduire ces nouveaux points de vue dans notre article sans en bouleverser la structure, il nous faut recourir à cet *addendum* pour en aviser le lecteur.

HERRSCHAFTSLÖWE UND KRIEGSELEFANT

Literaturvergleichende Beobachtungen zu Pompeius Trogus *

FRANZ FERDINAND SCHWARZ
(Graz)

I

Iustinus (3. Jh. n. Chr.), der Verfasser der durch Jahrhunderte berühmten und viel benützten Epitome der „Historiae Philippicae" des Pompeius Trogus (Anfang des 1. Jh. n. Chr.), läßt bereits in der Praefatio die „welthistorische" Konzeption des von ihm ausgeschriebenen Quellenwerkes erkennen, wenn er (*praef.* 1) meint, daß Pompeius Trogus, dem er die Anerkennung zollt, ein *vir priscae*

---

* Weniger bekannte Abkürzungen:

EaW	East and West, Roma.
Fausbøll	*The Jātaka together with its commentary being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha* I-VI, ed. V. Fausbøll, London 1877-96.
GB	Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft, Amsterdam.
GaR	Greece and Rome, Oxford.
Henry	*Ctésias. La Perse, l'Inde. Les sommaires de Photius,* par R. Henry, Bruxelles 1947.
IHQ	The Indian Historical Quarterly, Calcutta.
JAH	Journal of Asian History, Wiesbaden.
JAIH	Journal of Ancient Indian History, Calcutta.
KA	*The Kauṭilīya Arthaśāstra,* I, ed. R. P. Kangle, Bombay 1969^2.
KZ	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen (begr. v. A. Kuhn), Göttingen.
Litt.Lat.	Litterae Latinae, Wien.
Mbh	*The Mahābhārata. Text as constituted in its critical edition,* I-VI, Poona 1971-75.
Mv	*The Mahāvaṃsa,* ed. W. Geiger, London 1908.
Pariś.	*Sthavirāvalī Charita or Pariśishṭaparvan being an appendix of the Trishashṭiśalākā Purusha Charita by Hemachandra,* ed. H. Jacoby, Calcutta 1891.
Peterson	*Hitopadeśa by Nārāyaṇa,* ed. P. Peterson, Bombay 1887.
Reese	W. Reese, *Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders des Großen,* Leipzig 1914.
Schwanbeck	*Megasthenis Indica.* Fragmenta coll. E. A. Schwanbeck, Nachdr. Amsterdam 1966.
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln.

Siehe für die anderen Abkürzungen die *Liste des principales abréviations.*

eloquentiae gewesen zu sein und den im Rahmen der „Scriptores Historiae Augustae" Flavius Vopiscus (*Aurel.* 2, 1) mit Livius, Sallust und Tacitus in eine Reihe, ja sogar (*Prob.* 2, 7) unter die *disertissimi viri* stellt, *Graecas et totius orbis historias ... conposuit.* Und man entnimmt noch den weiteren Worten (*praef.* 2), die von den *omnium saeculorum, regum, nationum populorumque res gestae* sprechen, daß das ursprünglich 44 Bücher umfassende Werk, das ähnlich den Geschichtsdarstellungen Theopomps auf weite Strecken ein universalhistorisches Programm [1] verfolgte, eine Überfülle von Nachrichten bot, die u.a. auch für die Kenntnis der parthischen, skythischen und indischen Geschichte von nicht zu unterschätzendem Wert sind. Des öfteren wird sogar noch im Auszug Justins ein Material geboten, das uns sonst nirgendwo überbracht ist und das ahnen läßt, daß Pompeius Trogus aus einem Bündel mannigfacher Überlieferungen auswählte und in einem Geflecht von Traditionen stand, dessen Fäden für uns entweder verloren sind oder nur mehr stückhaft rekonstruiert werden können. Und die Erhellung eines verschütteten kulturhistorischen und literarischen Zusammenhanges mit Indien an einem Detailaspekt einer durch Iustinus bzw. Pompeius Trogus erhaltenen Nachricht soll Gegenstand dieses Beitrages sein [2]. Es ist das kaum hoch genug zu wertende Verdienst O. Seels, die Bedeutung und Zielsetzung der Universalgeschichte des Pompeius Trogus erkannt und umfassend dargestellt zu haben [3]. Er war es auch, der die unerläßliche Textgrundlage [4] und eine wertvolle, mit Anmerkungen versehene Übersetzung der Epitome des Iustinus schuf [5]. Ein Kommentar zu Justin steht leider noch aus [6]; auch in diese Richtung seien die nachstehenden Überlegungen als bescheidene Anmerkung beigesteuert.

---

[1] Vgl. O. Seel, *Die Praefatio des Pompeius Trogus* (Erlangen, 1955), 32.

[2] Vgl. O. Seel, *Pompeius Trogus. Weltgeschichte von den Anfängen bis Augustus im Auszug des Justin* (Zürich-München, 1972), 513.

[3] *Eine römische Weltgeschichte. Studien zum Text der Epitome des Iustinus und zur Historik des Pompejus Trogus* (Nürnberg, 1972). Sehr gut erarbeitet die „philobarbarische" Tendenz des Werkes E. Malaspina, *Uno storico filobarbaro: Pompeo Trogo*, in *Romano Barbarica*, I (1976), 135-58.

[4] *M. Iuniani Iustini epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi* (Stuttgart, 1972).

[5] Vgl. Anm. 2.

[6] In manchen Belangen noch immer hilfreich sind die erläuterte Ausgabe von I. Seibt, *Justini Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompejo excerptarum*

II

Machtpolitisch war der Indienfeldzug Alexanders [7] gescheitert, er blieb Experiment und Episode. Ein faßbares literarisches Nachspiel der Makedonenexpedition in der altindischen Prosa, Epik oder Dramatik unterblieb so gut wie völlig [8]. Im Westen hingegen feierte der bis ins Mythische (Herakles, Dionysos) [9] ausgeleuchtete Marsch der Hellenen nach dem „Wunderland" eine literarische Aufführung nach der anderen, er formte sich aus zum festen Repertoir des Alexanderromanes [10]. Der große Sohn Philipps hatte Dareios besiegt und damit den mächtigen Achaimeniden ein Ende gesetzt. Sicherlich hatte diese Tatsache, die vor dem Hintergrund der achaimenidisch-indischen Beziehungen [11] gesehen werden muß, auch die Wellen des Geschichtsbewußtseins auf dem alten Subkontinent gekräuselt, insofern nämlich zusammen mit dem Eindringen der Griechen und den Niederlagen eines Poros und anderer

---

libri XLIV (Prag, 1827), oder die mit Anmerkungen versehene Übersetzung von A. Forbiger, *Justins Auszug aus des Trogus Pompejus Philippischer Geschichte* (Stuttgart, 1866-1867).

[7] Vgl. J. Seibert, *Alexander der Große* (Darmstadt, 1972), 145-65; F. Schachermeyr, *Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens* (Wien, 1973), 403-71; R. C. Sinha, *Studies in Alexander's Campaigns* (Varanasi, 1973), 25-65; P. H. L. Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia* (Leuven, 1975).

[8] Vgl. S. Lévi, *Alexander and Alexandria in Indian Literature*, in *IHQ*, 12 (1936), 121-33; J. Filliozat, *Alexandre et l'Inde*, in *L'Inform. hist.* 9 (1947), 142f.; A. K. Narain, *Alexander in India*, in *GaR*, 12 (1965), 155-65; B. Prakash, *Studies in Indian History and Civilization* (Agra, 1962), 28-134; dens., *Political and Social Movements in Ancient Punjab* (Delhi-Varanasi, 1964), 164-78.

[9] Nach Iustinus (XII, 7, 6) war Alexander bei seiner Ankunft in der indischen Dionysosstadt Nysa *laetus non militiam tantum, verum et vestigia se dei* (sc. *Liberi patris*) *secutum*. Vgl. J. Noiville, *Les Indes de Bacchus et d'Héraclès*, in *RPh*, 3 (1929), 245-70; S. S. Hartman, *Dionysos and Heracles in India according to Megasthenes: a Counter-argument*, in *Temenos*, 1 (1965), 55-64; Seibert, *op. cit.*, 192-206.

[10] Vgl. J. D. M. Derrett, *Greece and India: the Milindapañha, the Alexander-romance and the Gospels*, in *ZRGG*, 19 (1967), 33-64; dens., *Greece and India again: the Jaimini-Aśvamedha, the Alexander-romance and the Gospels*, in *ZRGG*, 22 (1970), 19-44; F. F. Schwarz, *Alexanders Gespräch mit den Brahmanen* (*Vita bragmanorum Sancti Ambrosii*), in *Litt. Lat.*, 31 (1976), 2ff.

[11] Vgl. B. Prakash, *Cyrus the Great and the Indus Valley Region*, in *S. Mookerji felic. vol.* (Varanasi, 1969), 133-40; S. Chattopadhyaya, *The Achaemenids and India* (New Delhi, 1972).

Potentaten die Vernichtung des persischen Herrscherhauses registriert wurde. Doch mehr als ein oberflächliches Kräuseln war es eben nicht, rasch — für eine literarische Umsetzung wahrscheinlich zu rasch — schlugen die Wellen des altindischen Geschichtsinteresses über der makedonischen Agression wieder zusammen. In Indien hatte aber der durch Alexander initiierte und durchgezogene Wechsel in den Machtverhältnissen, dieses Herausragen einer schicksalsmotivierenden Persönlichkeit, die Etablierung eines neuen dynastischen Zentrums und schließlich der daran anschließende Ausbau neuer Machtballungen in Form der Diadochenreiche in gewisser Hinsicht eine verblüffende Parallele.

Beinahe zur gleichen Zeit mit dem Ende Alexanders war im östlichen Gangesbecken, in Magadha, die Dynastie der Nandas [12] untergegangen und in Candragupta (Sandrakottos) war eine Persönlichkeit aufgetreten, die strategisch und politisch aus dem Rahmen der bisherigen altindischen Historie fiel, die das Herrschergeschlecht der Mauryas [13] inaugurierte, das in Repräsentanten von der Bedeutsamkeit eines Bindusāra, eines Aśoka und darüber hinaus bis in das 2. Jh. v. Chr. nachhaltig die Geschicke weiter Teile Indiens bestimmte. Obwohl das Weltreich Alexanders, die Folgen der Grenzerweiterungen für das Überfluten des Griechentums in die Bereiche orientalischer Kulturen und die eminente Wirkung innerhalb der Geschichte der nachfolgenden Mittelmeermächte nicht mit den territorialen Expansionen der Mauryas und ihrer historischen Dynamik verglichen werden kann, darf auf der indischen Seite doch nicht die Tatsache übersehen werden, daß die

---

[12] Vgl. V. A. Smith, *The Early History of India* (Oxford 1924⁴), 41-44; F. E. Pargiter, *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age* (Varanasi, 1962), 24-26; R. M. Smith, *Dates and Dynasties in Earliest India* (Delhi-Varanasi, 1973), 357-62; F. F. Schwarz, *Nandas*, in *KlPauly*, III (1969), 1566.

[13] Vgl. Smith, *Early History*, 121-205; Pargiter, *op. cit.*, 26-30; Smith, *Dates and Dynasties*, 362-67; F. F. Schwarz, *Mauryas*, in *KlPauly*, III (1969), 1097f.; dens., *Die Griechen und die Maurya-Dynastie*, in F. Altheim - R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum* (Berlin, 1970), 267-316; G. M. Bongard-Levin, *Studies in Ancient India and Central Asia* (Calcutta, 1971), 69-122; dens., *Indija epohi Maur'ev* (Moskva, 1973); W. Ruben, *Griechen in Indien*, in E. Ch. Welskopf (Hrsg.), *Hellenische Poleis. Krise-Wandlung-Wirkung* II (Berlin, 1974), 1085-97; N. M. Chapekar, *Ancient India and Greece. A Study to their Cultural Contacts* (Delhi, 1977), 5-18.

Aktionen Candraguptas einen unbedingten Höhepunkt in der politischen und kulturhistorischen Evolution des Landes markierten. Weder die Śaiśunāga-Dynastie (Mitte des 7. Jh. bis gegen Ende des 5. Jh. v. Chr.) noch die auf sie folgenden Nandas (bis ca. 320 v. Chr.) hatten eine irgendgeartete Reichsgroßeinheit zustande gebracht. Aber auch nach der Ermordung Bṛhadrathas, des letzten Maurya, zu Anfang des 2. Jh. v. Chr. hat die altindische Geschichte nichts mehr zu bieten, das sich mit dem Machtblock und der Einflußsphäre der Mauryas hätte messen können; dazu waren weder die Śuṅgas (Anfang des 2. Jh. bis gegen Ende des 1. Jh. v. Chr.) in der Lage gewesen noch die Kāṇvas (1. Jh. v. Chr.), noch die Śātavāhanas (um die Mitte des 1. Jh. v. Chr. bis etwa ins erste Viertel des 3. Jh. n. Chr.), auch nicht die diversen indo-griechischen Herrschaftsbereiche der lose im Sog Alexanders stehenden Jahrhunderte. Das Kuṣāṇa-Reich kann hier außer Betracht bleiben, handelt es sich dabei doch um eine Invasorenregentschaft. Erst in der Gupta-Epoche konsolidierte sich — vor allem im 4. und 5. Jh. — wiederum ein vergleichbares Großreich auf dem Subkontinent.

Hatte sich also im Westen um die Gestalt Alexanders rasch eine Historiographie und Dichtung aufgebaut, deren Ausformungen wir noch großteils nachzeichnen können, so war das ähnlich auch im indischen Osten mit Candragupta der Fall gewesen. Allerdings sind da die Spuren einer Candragupta-Literatur in vielen Belangen verweht und die vereinzelten Nachrichten sind oft so brüchig, daß sich ein klares Bild nicht gewinnen läßt. Öfters ist man mit Hinblick auf den ersten Maurya sogar auf das griechische bzw. lateinische Schrifttum angewiesen. Und hat die altindische Tradition so gut wie nichts über Alexander hinterlassen, so liefert der antike Westen über Candragupta zumindest etwas. Ja wenn nicht alles trügt, schimmert auch noch in der Epitome des Iustinus das Stück einer Candragupta-Legende [14] durch, das uns bei den Indern in dieser Gestaltung und Motivik nicht mehr überbracht ist.

Es war Seleukos I. Nikator von Syrien (358/354-281 v. Chr.), der die Beziehungen zu Indien besonders förderte und sich der politischen Wichtigkeit einer derartigen Rückendeckung voll bewußt war [15]. Er ist es auch gewesen, der Megasthenes als offiziellen Diplomaten zu Candragupta an den Hof in Pāṭaliputra sandte. Und Megasthenes wiederum war zufolge seines Aufenthaltes in Magadha zum Verfasser der wichtigsten und wirkungsträchtigsten Monographie über Indien im klassischen Westen geworden. Er wird es auch zuvorderst gewesen sein, der ein Bild von jenem Maurya entworfen hat, das in seiner „Alexandernähe" [16] und seinem „Gegenüber" zu Seleukos für die Vorstellungen richtungsweisend wurde, die man sich fortan von einem *rāja* und seiner Umgebung in der griechisch-römischen Welt machte. Freilich fließen die westlichen Quellen über den persönlichen Aufstieg Candraguptas, über sein Ringen um die Macht und den durch ihn herbeigeführten Sturz der Nanda-Dynastie, sehr spärlich. Sie sind jedoch nicht zu entbehren, da auch die indischen so disparat und bruchstückhaft sind [17], daß eine geschlossene Darstellung in Einzelheiten hypothetisch bleiben muß. Umso bedeutsamer ist eine Stelle bei Iustinus, die noch zeigt, welch genuines und zuverlässiges Material Pompeius Trogus bei der Abfassung seiner Berichte über indische Verhältnisse [18] verwertet hat.

---

[14] Vgl. F. F. Schwarz, *Candragupta-Sandrakottos. Eine historische Legende in Ost und West*, in *Das Altertum*, 18 (1972), 85-102.

III

In der *Cāṇakya-Candragupta-kathā*, der Erzählung von Candragupta und seinem spiritus rector Cāṇakya[19], die in den achten *sarga* (194-444), das achte Kapitel, von Hemacandras (1088-1172 n. Chr.) *Pariśiṣṭaparvan* eingelassen ist, spricht der Knabe Candragupta einen Satz, der für die epische Heroentopik mit ihrer Übersteigerung des Individuums und ihrer Aversion gegen das Kollektiv in Ost und West typisch ist (248): „Die Erde ist zum Genuß der Helden da" (*vīrabhojyā vasundharā*). Da Cāṇakya selbst zufolge eines bedeutungsvollen Omens im Hinblick auf die Übernahme einstiger Königswürde geboren ward, jedoch von seinem Vater, einem frommen Anhänger der Jaina-Gemeinde, in die Laufbahn eines Mönchs gedrängt wurde (VIII 196-99), suchte er sich einen geeigneten Thronprätendenten, mit Hilfe dessen er die ihm vorherbestimmte Königskunst ausüben könnte. Und er fand ihn auch im Sohn des Oberhauptes jener Pfauenzüchter (*mayūrapoṣakamahattara*), die im Dienste der regierenden Nandas standen (VIII 229f.). Somit ist Candragupta nach jinistischer Tradition zwar nicht Abkömmling einer hohen, aber doch einer höheren Kaste. Die buddhistische Literatur betont sogar seine vornehme Abkunft. Lediglich innerhalb der brahmanischen Überlieferung schwankt man zwischen niedriger und königlicher Herkunft[20]. Jedenfalls weisen die Berichte über Candraguptas Jugend immer wieder Züge auf, die auf seine Herrscherberufung anspielen: Die Buddhisten[21] reden von der Aussetzung eines neugeborenen Königskindes, von einem Stier namens *Canda*, der es beschützte (*Candagutta* = „der von Canda Beschützte"), und von seinem Leben unter Hirtenjungen, unter denen er bereits königliches Betragen zeigte[22]. Ähnliches erzählt auch Hemacandra.

---

[15] Vgl. L. Skurzak, *Le traité Syro-Indien de paix en 305, selon Strabon et Appien d'Alexandrie*, in *Eos*, 54 (1964), 225-29; F. F. Schwarz, *Mauryas und Seleukiden*, in M. Mayrhofer (Hrsg.), *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde* (*Gedenkschr. W. Brandenstein*) (Innsbruck, 1968), 223-30; D. C. Sircar, *Matrimonial Alliance between Seleucus and Candragupta Maurya*, in *JAIH*, 1 (1967-68), 87-93; H. Scharfe, *The Maurya dynasty and the Seleucids*, in *KZ*, 85 (1971), 211-25, Eggermont, *op. cit.*, 171-76.

[16] Man beachte da auch die bei Plutarch (*Alex.* 62) erwähnte Zusammenkunft von Alexander und Candragupta (vgl. Prakash, *Studies in Indian History*, 131-34, Eggermont, *op. cit.*, 26f.).

[17] Vgl. F. F. Schwarz, *Aus der Herrschergeschichte Alt-Indiens*, in *97. Jahresber. d. Bundesrealgymn.* (Graz, 1969), 25-42.

[18] Vgl. M. Bussagli, *Indian Events in Trogus Pompeius*, in *EaW*, 7 (1956), 229-42; P. H. L. Eggermont, *The Historia Philippica of Pompeius Trogus and the Foundation of the Scythian Empire*, in A. L. Basham (ed.), *Papers on the Date of Kaniṣka* (Leiden, 1968), 97-102; B. N. Mukherjee, *An Agrippan Source. A Study in Indo-Parthian History* (Calcutta, 1969), 27-40; 61-156; T. R. Trautmann, *Alexander and Nandrus in Justin 15.4.16*, in *Ann. Bhandarkar Or. Res. Inst.*, 51 (1971), 240-42.

---

[19] Ehrfürchtig und bewundernd nennt Hemacandra (*Pariś.* VIII 436) Cāṇakya „das Treibhaus für die Kletterpflanzen des Mauryaglücks" (*mauryaśrīvallimaṇḍapaḥ*).

[20] Vgl. Schwarz, *Die Griechen und die Maurya-Dynastie*, 268-71; W. Ruben, *Der Sinn des Dramas „Der Spiegel und Rākshasa"* (*Mudrārākshasa*), (Berlin, 1956), 150-71.

[21] Vgl. W. Geiger, *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon* (Hildesheim, 1973²), 42; R. K. Mookerji, *Chandragupta Maurya and His Times* (Delhi-Patna, 1966⁴), 229-31.

[22] Vgl. J. Hertel, *Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Pariśiṣṭaparvan* (Leipzig, 1908), 246 (ad VIII, 242); Ruben, *op. cit.*, 167f.; G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus* (Meisenheim a. Gl., 1964).

Nach ihm hatte die schwangere Tochter des Pfauenzüchtervorstandes das Verlangen, den Mond (*candra*) zu trinken. Dieser Wunsch wurde ihr denn auch durch einen Trick Cāṇakyas erfüllt (VIII 231-39), der stolz das *maulimāṇikya*, der „Diademrubin" der Klugen, genannt wird (VIII 227). Demnach wurde das Knäblein auch Candragupta geheissen, „der vom Mond Beschützte". Im ersten Halbvers von 240 ist aber auch noch eine vielsagende Erklärung angefügt: „Und wie der Mond gedieh auch Candragupta von Tag zu Tag" (*candravaccandragupto 'pi vyavardhata dine dine*).

Es steht in diesem Zusammenhang dafür anzumerken, daß ein ähnliches „Schwangerschaftsprodigium" auch in der Legende über die Geburt eines anderen epischen Heros erwähnt wird, nämlich des Duṭṭhagāmaṇī (Ende des 2. Jh. bis Beginn des 1. Jh. v. Chr.), der als gefeierter Volks- und Befreiungsheld in die historische Dichtung der Singhalesen eingegangen ist [23]. Von ihm künden die epischen Pāli-Chroniken, der Dīpavaṃsa und der Mahāvaṃsa [24].

Auch Vihāradevī, die Gemahlin des Königs Kākavaṇṇa, heißt es (*Mv* XXII 42-58), hegte während ihrer Schwangerschaft sonderbare Gelüste (*dohaḷa*). So wünschte sie Honig (*madhu*) zu essen, sie sehnte sich danach, das Wasser zu trinken, mit dem man jenes Schwert (*asi*) gereinigt hatte, durch das das Haupt (*sīsa*) eines führenden feindlichen Kriegers (*aggayodha*) gefallen war, und sie verlangte sich mit Girlanden von unverwelkten Lotusblüten (*uppalamāla amilāta*) aus den Lotussümpfen der altehrwürdigen Residenzstadt Anurādhapura zu schmücken. Darauf interpretierten Weissager (*nemittā*) die Sehnsüchte der Königin dahin, daß ihr Sohn dereinst die Fremdherrschaft der Damiḷas beseitigen und ein geeintes Königreich (*ekarajja*) auf der Insel herstellen werde. Als ihr Verlangen gestillt worden war, gebar sie Duṭṭhagāmaṇī.

Zukunftsträchtig war aber noch ein weiteres Ereignis, das zeitlich mit der Geburt des Helden zusammenfiel: Ein Fischer namens Kaṇḍula fand nämlich einen ganz jungen Elefanten von der Rasse der „Sechsstoßzähnigen" (*chaddantā*), einer besonders gerühmten

---

[23] Vgl. F. F. Schwarz, *Onesikritos und Megasthenes über den Tambapaṇṇidīpa*, in *GB*, 5 (1976), 248f.

[24] Vgl. F. F. Schwarz, *Pliny the Elder on Ceylon*, in *JAH*, 8 (1974), 22ff.; dens., *Onesikritos und Megasthenes*, 244.

Elefantenart [25]. Dieser Dickhäuter nun, der von seinem Finder den Namen *Kaṇḍula* bekommen hatte, wurde zur weiteren Aufzucht in die königlichen Stallungen gebracht (*Mv* XXII 60-63). Bedenkt man die überragende Bedeutung des Elefanten bei den Indern und insonderheit bei den Singhalesen, seine Verwendung als Kampftier in der Schlacht, als Zeichen königlicher Repräsentanz bei Paraden und festlichen Umzügen und dann noch als Staatselefant (*maṅgala-hatthī, maṅgaladvipo*) [26], weiters noch die zentrale Stellung, die gerade Kaṇḍula im Duṭṭhagāmaṇī-Epyllion einnimmt (*Mv* XXII-XXXI), wird einem dieses prodigium in seiner Wichtigkeit erst voll bewußt.

Bei Hemacandra fällt der Glanz künftiger Macht auf Candragupta bereits dadurch, daß der „auserwählte" Cāṇakya ihn erwählt. Führte sich doch schon der Knabe Candragupta unter seinen Spielgefährten im Dorf wie ein Herrscher auf (*Pariś.* VIII 242: *bhūpatiriva*). So degradierte er die Kinder zu Elefanten und Pferden und ließ sich von ihnen tragen (VIII 243: *hastīkṛtya hayīkṛtya cāruroha sa bālakān*); woraus man bereits auf eine große Zukunft schließen konnte. Es fällt allerdings auf — gerade in Konfrontation mit Alexander und Seleukos —, daß in der altindischen Überlieferung die Zeichen für eine königliche Prädestination erst bei Lebzeiten des Auserlesenen auftreten, nicht schon vor der Geburt, wie das etwa bei den noch zu besprechenden hellenistischen Geburtslegenden der Fall ist. Und man darf beim Justin-Bericht nicht übersehen, daß die Gestalt des Sandrocottus von Alexander und Seleukos sozusagen flankiert wird, also eine strukturelle Motivangleichung auf der Hand lag. Sie wurde jedoch nicht durchgeführt.

Nach Plutarch (*Alex.* 2) hatte Alexanders Mutter Olympias vor der Hochzeitsnacht einen Traum, in dem ihr schien, unter Donnerschlag führe ein Blitz in ihren Leib (βροντῆς γενομένης ἐμπεσεῖν αὐτῆς τῇ γαστρὶ κεραυνόν) und aus dem Blitzschlag entstünde ein alles erleuchtender Brand. Philipp träumte seinerseits nach der Vermählung, er drücke ein Siegel auf den Leib seines Weibes. Die

---

[25] Vgl. W. Geiger, *The Mahāvaṃsa or the Great Chronicle of Ceylon* (London, 1964), 151[6].

[26] Vgl. W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times* (Wiesbaden, 1960), 127.

Gravur des Siegels zeigte jedoch das Bild eines Löwen (ἡ δὲ γλυφὴ τῆς σφραγῖδος ... λέοντος εἶχεν εἰκόνα). Bekanntlich gab dann Aristandros aus Telmessos die gängige Deutung: Die Frau werde einen kampfesmutigen Knaben von löwenhafter Natur gebären (κύειν παῖδα θυμοειδῆ καὶ λεοντώδη τὴν φύσιν). Daran schließen sich noch die Geschichte mit der Schlange [27] neben Olympias und die Bemerkungen über die Beziehungen der Königin zu den dionysischen Mysterien [28]. In unserem Fall jedoch ist der Umstand festzuhalten, daß die beiden Träume eigentlich alles über Alexander vorbereiten: der Blitz die Göttlichkeit, das Feuer die alles verzehrende Macht und der Löwe den herrschaftlichen und unbändigen Kampfesmut.

Über Seleukos, dessen *virtus clara et origo admirabilis fuit*, sagt der Ausschreiber des Pompeius Trogus (XV 4, 2-5): Auch Laodike, seine Mutter, hatte ein Traumgesicht. Sie hätte mit Apollon Beischlaf gepflegt und als Geschenk für ihre Hingabe (*munus concubitus*) von der Gottheit einen Ring bekommen, in den ein Anker graviert war (*in cuius gemma anchora sculpta esset*). Dabei habe sie den Auftrag erhalten, den Ring nach der Geburt dem Sohne auszufolgen.

war (*in cuius gemma anchora sculpta esset*). Dabei habe sie den Auftrag erhalten, den Ring nach der Geburt dem Sohne auszufolgen.

Und ein Ring wäre tatsächlich am nächsten Tag mit derselben Gravur (*eiusdem sculpturae*) in ihrem Bett gefunden worden. Ebenso stellte man bei der Geburt des Seleukos das Zeichen des Ankers (*figura anchorae*) an seinem Schenkel fest. Demnach war dieses Ankerzeichen als Hinweis auf die göttliche Abkunft des Seleukos zu werten, der Ankerring erfüllte so die Funktion eines heil- und segenspendenden Talismans (XV 4, 6), und der Anker selbst war die Gewähr für eine ruhmreiche Zukunft der Seleukiden (XV 4, 7-9).

In den Legenden über Candragupta fehlen diese Traummotive, die auf eine religiös „abgesicherte" Zukunft weisen, eine von der Gottheit „gedeckte" Herrschaft. Übernatürliches kommt lediglich bei Cāṇakyas Geburt ins Spiel, da das Neugeborene bereits deutliche

---

[27] Vgl. auch Iustin. XI 11, 3-6.

[28] Vgl. J. R. Hamilton, *Plutarch: Alexander. A Commentary* (Oxford, 1969), 3-6.

Merkmale eines zukünftigen Königs erkennen läßt (*Pariś.* VIII 196-97). Candragupta hingegen manifestiert erst nach seiner Geburt Schritt für Schritt jene Qualitäten, an denen man merkt, daß er vom Schicksal auserkoren ist. Von Göttern ist da nicht die Rede. Und dieses Faktum, das daraus zu erklären ist, daß hier eben keine „politischen Deifikationen" [29] stattgefunden haben, ist für die indische Herrscherlegende, wie sie sich uns in Hemacandras Epos bietet, signifikant. Signifikant ist aber auch jener Passus aus Pompeius Trogus, der vom Aufstieg Candraguptas handelt. Wiewohl er eingespannt ist zwischen Alexander und Seleukos, deren Göttlichkeit bereits eine herrscherkultische Selbstverständlichkeit ist, steht die Zeichnung Candraguptas motivisch anders da. Kein Traum leitet ein und bereitet so den Auftritt des indischen Dynasten vor, kein göttlicher Stammbaum treibt hier seine Verästelungen. In der Nachricht des Pompeius Trogus ist das indische Kolorit der Darstellung eines historischen Heros gewahrt geblieben, in den wesentlichen Zügen der Candragupta-Legende, die uns Justin überbringt, gibt es keine unerkennbare westliche „Überlappung". Den westlichen und östlichen Schilderungen heroisierter Vergangenheit gemeinsam ist nur die politologische Gültigkeit des oben zitierten Ausspruches, den der Knabe Candragupta tut, und auch der Sinn einer Feststellung O. Seels („Pompeius Trogus. Weltgeschichte 511), die besagt, daß die Zeit Alexanders und die seiner unmittelbaren Nachfolger „wie kaum eine andere eine Zeit der Helden und Heldenverehrung" war.

IV

Der wichtige Abschnitt über Candragupta bei Iustinus (XV 4, 12-21) ist — wie öfters beim Epitomator — ein Exkurs im Exkurs. In die Darstellung der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Antigonos, Lysimachos und Seleukos ist nämlich ein Rückblick auf den Werdegang des letzteren eingeschoben und in diesen wiederum die Episode von Candraguptas Usurpation eingeblendet. Es heißt da, Seleukos habe zuerst Babylon eingenommen und sich darauf Baktriens bemächtigt, um schließlich nach Indien zu ziehen [30]. Denn dort hätte man nach dem Tode Alexanders dessen Statthalter in einer Art Freiheitskampf umgebracht (*veluti a cervicibus iugo servitutis excusso, praefectos eius occiderat* [sc. *India*]), eine Vorgangsweise gegenüber Eindringlingen, die auf indischer Seite durchaus gerechtfertigt erscheint [31]. Und der Urheber dieser Freiheitsbewegung (*auctor libertatis*) war ein gewisser Sandrocottus. Iustinus (13-14) bemerkt dazu suffisant, daß eben dieser Sandrocottus zwar die *externa dominatio* beseitigt habe, dafür jedoch selber den *titulus libertatis in servitutem* verkehrte. Unmißverständlich ist das aus der Perspektive des Hellenen heraus behauptet, des Westlers, dessen Hauptinteresse auf die Relationen zwischen den griechischen und indischen Herrschaftsbereichen beschränkt ist. Denn ein politisch-soziologischer Freiheitsbegriff, der aus der Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft erwächst und über den man in der griechisch-römischen Philosophie und Politologie reflektierte [32], existierte in dieser Ausformung in Indien nicht. Dort stand der theologisch-philosophische Terminus des *mokṣa* zu sehr im Vordergrund, als daß man Candraguptas Tat als Freiheitskampf für die Rechte des Kollektivs propagiert hätte. Es steht auch die — angeblich harte — Auseinandersetzung zwischen dem Diadochen und dem Maurya in einem solchen Grade im Brennpunkt der westlichen Geschichtsbetrachtung, daß die innenpolitischen Agitationen Candraguptas, die ja allein das Um und Auf der gewaltsamen Dynastieablöse ausmachten, in ungleicher Ponderierung gegenüber dem Geplänkel an der westlichen Peripherie des Maurya-Reiches fast ins Beiläufige absinken. Candraguptas militärisches Heranrücken an den seleukidischen Invasor war doch erst im Zuge einer cura posterior in die Tat umgesetzt worden, da sein Hauptproblem nach wie vor in Magadha lag, wo er eben erst die mißliebige Nanda-Despotie niedergerungen hatte[33]. Es will also zweierlei beachtet sein: 1) Die altindische Tradition weist Candragupta dem Stamm der kriegerischen Mauryas (Moriyas)[34] zu, die als *kṣatriyā*[35], als Angehörige vornehmlich der Kriegerkaste, auf ihre Selbständigkeit bedacht zu sein gewohnt waren. 2) Gegenüber ausbeuterischen und unerträglichen Tyrannen — unerträglich freilich in erster Linie für Brahmanen und Hochgestellte — ist sogar nach antiker indischer Auffassung eine Revolution[36] erlaubt, ja anempfohlen. Dazu aus der brahmanischen und buddhistischen Dichtung zwei Beispiele: Das *Anuśāsanaparvan* im Mahābhārata (XIII 60, 19) kündet: „Ohne Mitleid sollen die Leute gemeinsam gerade einen schlechten König totschlagen!" (...*sma rājakaliṃ hanyuḥ prajāḥ saṃbhūya nirghṛṇam*). Und sogar noch im Märchenklang des *Saccaṁkirajātaka* (Nr. 73) ist davon die Rede, daß der Sohn des Königs von Benares, Brahmadatta, mit dem sprechenden Namen *Duṭṭhakumāra* („Prinz Bösewicht"), der zu jedermann hochfahrend-barsch (*kakkhaḷa*) und unfreundlich (*pharusa*) war und überall „wie ein in die Augen gedrungener Sandstaub" (*akkhimhi patitarajaṁ viya*) oder ein „kannibalischer Unhold" (*khādituṁ āgatapisāco viya*) empfunden wurde, von seiner Sklaven- und Dienerschaft (*dāsapessajana*) in einem Fluß mit den Worten ertränkt wurde: „Hier, fahre hin, du Schwarzohriger", d.h. du Verfluchter (*ettha gaccha kāḷakaṇṇī* [I, p. 323 Fausbøll]).

---

[29] Instruktiv arbeitet A. S. Altekar (*State and Government in Ancient India* (Delhi, 1958^3), 91-95) den Unterschied zum antiken Gottkönigtum heraus. Zur altindischen Auffassung von der „Göttlichkeit" des Königs vgl. J. W. Spellman, *Political Theory of Ancient India. A Study of Kingship from the earliest times to circa A.D. 300* (Oxford, 1964), 9-17; 26-42; 211-24.

---

[30] Vgl. Schwarz, *Die Griechen und die Maurya-Dynastie*, 281-83.

[31] Vgl. D. C. Sircar, *Foreigners and the Socio-religious Life of Pañcanada*, in *JAIH*, 2 (1968-69), 157-68; Eggermont, *Alexander's Campaigns*, 16-24; 107f.; Schwarz, *Alexanders Gespräch*, 10[11].

[32] Vgl. O. Gigon, *Der Begriff der Freiheit in der Antike*, in *Gymnasium*, 80 (1973), 8-56, H. Krämer, *Die Grundlegung des Freiheitsbegriffes in der Antike*, in J. Simon (Hrsg.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems* (Freiburg-München, 1977), 239-70.

Stellt man die Aussagen anderer Texte über die „gerechte Rebellion" in Rechnung, ergibt sich, daß Candragupta beim Sturz der Nandas nicht nur über hinreichend „gestütztes" Propagandamaterial verfügte und keinesfalls in seinem Tun in dem Maße staatsethisch „aus der Reihe tanzte", wie das auf den ersten Blick scheinen mag. Sogar die indische Dichtung liefert Anhaltspunkte dafür, daß in einem Heldenlied die Revolutionsthematik durchaus ihren Platz hatte. Und auch das klingt noch in der Epitome an.

---

[33] Vgl. Bussagli, *op. cit.*, 236f.; Schwarz, *Die Griechen und die Maurya-Dynastie*, 276.

[34] Vgl. Bussagli, *op. cit.*, 231-34; B. C. Law, *Tribes in Ancient India* (Poona, 1973²), 206f.; 287f.; J. P. Sharma, *Republics in Ancient India* (Leiden, 1968), 218-24; D. C. Sircar, *Derivation of the Clan or Family Name „Maurya"*, in *JAIH*, 5 (1971-72), 242-47.

[35] Vgl. N. K. Dutt, *Origin and Growth of Caste in India*, I (Calcutta, 1968), 134-37.

[36] Vgl. Altekar, *op. cit.*, 101f.; Spellman, *op. cit.*, 234-38.

Justin (15) berichtet weiter, daß der Maurya niederer Herkunft gewesen sei. Das ist ein Motiv, das hier Candragupta mit der Nanda-Legende gemein hat und das auch im Politdrama des Viśākhadatta, dem *Mudrārākṣasa,* ausdrücklich erwähnt wird[37]. Der lateinische Text beeilt sich aber sogleich zu präzisieren, daß Sandrocottus aufgerufen worden sei *ad regni potestatem maiestate numinis.* Und diese *maiestas numinis,* dieser Fingerzeig des Schicksals in die Zukunft des Rebellen soll hier besonders beschäftigen. Die historische Interpretation des Abschnittes ist in der modernen Literatur immer wieder angerissen worden, sie kann außer acht bleiben. In der vorliegenden Untersuchung soll das Literartypologische Vorrang haben.

Candragupta, heißt es also, soll beim Nanda-Regenten (*Nandrus*) wegen seiner *procacitas* (16) in Ungnade gefallen sein und sich durch eine anstrengende Flucht (*pedum celeritate*) vor der Todesstrafe gerettet haben. Und nun folgt jene Stelle, um die es eigentlich geht. Sie sei in extenso mitgeteilt (17-20):

„*Ex qua fatigatione cum somno captus iaceret, leo ingentis formae ad dormientem accessit sudoremque profluentem lingua ei detersit expergefactumque blande reliquit. Hoc prodigio primum ad spem regni inpulsus contractis latronibus Indos ad novitatem regni sollicitavit. Molienti deinde bellum adversus praefectos Alexandri elephantus ferus infinitae magnitudinis ultro se obtulit et veluti domita mansuetudine eum tergo excepit duxque belli et proeliator insignis fuit*".

Demnach war Candragupta auf der Flucht vor den Schergen des Nanda erschöpft eingeschlafen. Da trat ein gewaltiger Löwe an den Schlafenden heran, leckte ihm den Schweiß und verließ ihn freundlich-sanft, als er erwacht war. Dieses *prodigium* mit all seiner hegenden Zärtlichkeit — man entsinne sich der lupa Romana (Verg., *Aen.* VIII 632) — flößte ihm zum ersten Mal (*primum*) Hoffnung auf die Königsherrschaft ein. Mit anderen Worten heißt das, erst nach der Entzweiung mit dem Nanda dachte Candragupta auf der Flucht an den Sturz der Regierung in Magadha. Und dafür lieferte der Löwe die verheißungsvolle Vorbedeutung. Dann versammelte Candragupta um sich Desperados (*latrones*) und veranlaßte die Inder zu einer *novitas regni*. Auch diese Vorgangsweise ist auf indischer Seite belegbar [38].

---

[37] Vgl. Cāṇakyas Auftritt im III. Akt (p. 131-62, ed. S. Singh) und besonders den von ihm apostrophierten *mauryavṛṣala* (p. 132, Singh), den „kastenlosen Maurya". Vgl. weiters Schwarz, *Die Griechen und die Maurya-Dynastie,* 274-76.

Iustinus bzw. Pompeius Trogus setzen dann anscheinend eine zweite Etappe in Candraguptas Karriere an. Als er nämlich darauf (*deinde*) sich anschickte, die von Alexander auf indischem Territorium stationierten Statthalter zu bekriegen, da zeigte sich ein riesiger, wilder (*ferus*) Elefant und ließ den Maurya, als wäre er gezähmt (*veluti domita mansuetudine*), aufsteigen. Und dieser Elefant nun stellte sich als Anführer im Kriege und als hervorragender Kämpfer heraus. So wird der Dickhäuter ein vatizinärer Garant für einen erfolgreichen Kampf wider die griechischen Satrapen [39], gegen die sich ja noch zu Alexanders Lebzeiten tödliche Anschläge gerichtet hatten [40].

Es heißt dann (20) noch weiter, daß Sandrocottus auf diese Weise zu seinem Königreich gekommen sei, und zur selben Zeit, in der Seleukos den Grundstock für seine nachmalige Größe (*futurae magnitudinis fundamenta*) legte, habe Candragupta Indien in Besitz genommen (21: *Indiam possidebat*). Kurz wird dann noch der bekannte Vertrag (*pactio*) zwischen dem Maurya und dem Griechen gestreift.

Beim Referat über den machtpolitischen Werdegang Candraguptas unterscheidet unser Text eigentlich zwei Prodigien: a) Der Löwe verbürgt den siegreichen Kampf wider die Nandas und b) der Elefant den gegen die Hellenen. Überlegt man jedoch die bei Justin noch faßbare Parallelität, mit der Candragupta und Seleukos nebeneinander geschaltet sind, überlegt man fürderhin die für den hellenistischen Autor vordergründige historische Tatsache des Fußfassens der Griechen in Indien ab Alexander und weiters das Zusammentreffen des Diadochen mit dem Potentaten aus Magadha und dazu noch, daß bei diesem Anlaß (Plut., *Alex.* 62) „Androkottos" dem Seleukos 500 Kriegselefanten geschenkweise überließ [41], dann wird man verstehen, daß beim Hellenisten indisches Material oberflächlich einer Art *interpretatio Graeca* unterworfen wurde. In Indien sind Löwe und Elefant [42] auch epische Prodigientiere, die gewiß im Rahmen einer uns verlorenen *Candraguptakathā* anläßlich der auf den Kampf um die Residenz in Pāṭaliputra vorbereitenden Schilderung des Helden aufgerufen worden sind. Die Trennung des Wirkungsbereiches der Tiere im lateinischen Text geht wohl auf eine hellenistische Auslegung indischen Legendengutes zurück, zumal überdies noch vom Motivischen her die strategisch wichtige Elefantenschenkung dazu einlud.

---

[38] Vgl. Bussagli, *op. cit.*, 234; Sircar, *Foreigners and Socio-religious Life*, 163ff.; Schwarz, *Die Griechen und die Maurya-Dynastie*, 278f.

[39] Vgl. Plut., *Alex.* 60, 8 (dazu Hamilton, 169) und die wichtige Arbeit von R. Schmitt, *Der Titel „Satrap"*, in A. Morpurgo Davies - W. Meid, *Studies in Greek, Italic, and Indo-European Linguistics* (*Festschr. L. R. Palmer*) (Innsbruck, 1976), 373-90.

[40] Vgl. die Ermordung des „indischen" Satrapen Philippos bei Arr., *an.* VI 27, 2.

V

Ein gewaltiger Löwe war hilfreich an den erschöpften Renegaten Sandrocottus herangetreten — ein glückverheissendes, ein herrschaftliches Omen! [43] Gewiß hat es in Indien noch in historischer Zeit dieses majestätische Tier da und dort gegeben, und Strabon (XV 1, 31 C 700) hat noch gelesen, daß Alexander im Lande des Inderfürsten Sopeithes [44] einer Jagd von Tigerhunden auf einen Löwen beigewohnt hatte. Und doch war der Löwe auf dem Subkontinent dem geschichtlichen Realbewußtsein letztlich so sehr entrückt, daß er — wie im Westen — in der Literatur durchwegs nur mehr eine Art heraldisches [45] Wappentierdasein symbolträchtig feierte. In der Wirklichkeit des täglichen Lebens hatte seine Stelle längst der Tiger eingenommen [46]. Diese Tatsache änderte jedoch nichts daran, daß der Löwe (skt. *siṃha, kesarin* [„der Mähnige"], Pāli: *sīha, kesarasīha*) nach wie vor innerhalb der Hierarchie der Tiere die Spitze behauptete. Das unterstreicht sogar expressis verbis Amarasiṃha (4.-5. Jh. n. Chr.) in seinem berühmten Wörterbuch, dem *Nāmaliṅgānuśāsana* oder *Amarakośa,* wenn er unter den Tieren den Löwen an erster Stelle auftreten läßt (II 5, 1). Er ist der absolute „König der (wilden) Tiere" (*Physiol.* c. 1: βασιλεὺς τῶν θηρίων, Babr., *fab.* 95, Phaedr., *fab.* IV 13, 4: *ferarum rex*), der *mṛgarāja, mṛgadhipa, mṛgendra* (Pāli: *miginda*) oder *mṛgeśvara,* „der Herrscher, Fürst oder Gebieter der (wilden) Tiere", der auch in den Jātakas — etwa dem *Vissāsabhojanajātaka* (Nr. 93, I, p. 388 Fausbøll) — als *sīho migarāja* („Tierkönig Löwe") eine zentrale Rolle spielt [47]. Er ist „der Feind der (wilden) Tiere" (*mṛgārāti, mṛgāri*), das Sinnbild mutiger und edler Kraft [48], immer wieder erscheint er in der Epik in Vergleichen mit Herrschern und Fürsten [49].

---

[41] Vgl. Schwarz, *Die Griechen und die Maurya-Dynastie*, 281-83.

[42] Vgl. allgemein S. Thompson, *Motive-Index of Folk-Literature*, VI (Copenhagen, 1958), 248-50 (Elefant); 466-68 (Löwe); und V. Pöschl, *Bibliographie zur antiken Bildersprache* (Heidelberg, 1964), 469 (Elefant); 517f. (Löwe). Es sei noch vermerkt, daß im Hitopadeśa Löwe und Elefant als herausragende Tiere miteinander und nebeneinander erwähnt werden (I 131, 132 Peterson).

[43] Aufschlußreich ist da auch Artemidor (*Onirocrit.* II 12, p. 122, 1-4 Pack): Λέοντα ἰδεῖν ἥμερον μὲν καὶ σαίοντα καὶ προσιόντα ἀβλαβῶς ἀγαθὸν ἂν εἴη καὶ φέρον ὠφελείας στρατιώτῃ μὲν ἀπὸ βασιλέως ἀθλητῇ δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος εὐεξίας δημότῃ δὲ ἀπὸ ἄρχοντος καὶ δούλῳ ἀπὸ δεσπότου. Die „historisierende Interpretation von Löwe und Elefant in Justins Sandrocottus-Skizze durch V. Aiyar (*The Ancient History of Magadha*, in *Ind.Ant.* (1916), 30) ist zu „konkret", um wahr zu sein (vgl. Bussagli, *op. cit.*, 231).

[44] Vgl. F. F. Schwarz, *Sopeithes*, in *KlPauly*, V (1973), 269.

So ist etwa Vijaya, der legendäre König der Singhalesen, seinem Ursprung nach eng mit einer Löwenerzählung verbunden. Zukunftsdeuter (*nemittā*) hatten einst dem König der Vaṅgas (Bengalen) prophezeit, seine Tochter würde mit dem „König der Tiere" (*migarāja*) Geschlechtsverkehr (*saṃvāsa*) pflegen (*Mv* VI 2). Und in der Tat, als das Mädchen herangewachsen war, näherte sich im Lande Lāḷa (*Lāḷaraṭṭha*) [50] ihr ein Löwe, wedelte mit dem Schweif (*lāḷento laṅgulam*) und legte freundlich die Ohren zurück (*pan-*

---

[45] Vgl. W. Richter, *Löwe,* in *KlPauly,* III (1968), 705.

[46] Vgl. Chr. Lassen, *Indische Altertumskunde,* III 1 (Nachdr. Osnabrück, 1968), 322.

[47] Vgl. auch die deutlich bevorzugte Stellung des Löwen unter den übrigen Tieren im *Daddabhajātaka* (Nr. 322, III, p. 75ff. Fausbøll).

[48] Vgl. Lassen, *op. cit.,* I 1, 345. Vgl. auch A. C. Swain, *A Study of the Man-Lion Myth in the Epics and Purāṇa-Texts,* in *Ind.Ant.,* (3rd ser.) 5 (1971), 38-54.

[49] Vgl. R. K. Sharma, *Elements of Poetry in the Mahābhārata* (Berkeley-Los Angeles, 1964), 64-66.

[50] Vgl. Schwarz, *Onesikritos und Megasthenes,* 245.

nakaṇṇaka [6]). Hier verhält sich also der Löwe ähnlich wie bei der Annäherung an Sandrocottus (Iustin. XV 4, 17: *blande*). Übrigens hat auch die besorgte und vermenschlichte Regung des Löwen, die sich in *sudoremque profluentem lingua ei detersit* ausdrückt, in gewisser Hinsicht in der Vijaya-Legende ein Pendant, wenn es nämlich heißt (*Mv* VI 21-22), daß der „Löwenvater", als er von seiner Familie plötzlich verlassen ward, in tiefe Traurigkeit verfiel, sich insbesondere nach seinem Sohne sehnte und aus Schmerz über den erlittenen Verlust weder aß noch trank.

Aber zurück zur Geschichte! Der Löwe (*sīha*) nahm danach das Mädchen auf seinen Rücken (*piṭṭhi*), brachte es in seine Höhle (*sakaguhaṃ netvā*) und schlief ihr bei (*tāya saṃvāsam ācari* [8]). Aus der Vereinigung sprossen zwei Kinder, ein Sohn (*putta*) und eine Tochter (*dhītar*). Der eben geschilderte Sodomismus wird aber dadurch gesteigert, daß auch die Nachkommenschaft des Löwen und der Königstochter ihr „Totemtier" in der äußeren Erscheinung evident hatte und selbstverständlich auch in der Namengebung spiegelte. Es läuft da nämlich die Rede weiter (10), daß die Hände und Füße des Sohnes wie die eines Löwen waren (*puttassa hatthapādāsuṃ sīhākārā*) und daß man ihn *Sīhabāhu* („Löwenarm") nannte, die Tochter aber *Sīhasīvalī* („Löwenfalte" [?]). Sīhabāhu jedoch — so fährt das Märchen fort (11-38) — errichtete nach vielen Abenteuern, in denen er Mut und Entschlossenheit unter Beweis stellte, als Herrscher über die Mannen (*narādhipa* [36]) in seiner Heimat Lāḷa eine Stadt, *Sīhapura* („Löwenstadt") mit Namen, und ein Königreich (*rajja*). Dort machte er Sīhasīvalī zur Königin (*mahesī*), die ihm u.a. Vijaya [51], den „siegreichen" Eroberer und Kolonisten Ceylons gebar, das sich fortan Sīhaḷadīpa, „die Löweninsel", nannte.

Gerade dieser Abschnitt aus dem Pāli-Epos der Singhalesen scheint eindrucksvoll die Stellung des Löwen als symbolisches und heraldisches Tier zu illustrieren, dessen Bedeutsamkeit weit hinter die „Geschichte" zurückreicht, dessen providentielle Dynamik aber ungebrochen im Schrifttum fortlebte. Der Löwe als Inbegriff der königlichen Macht [52] ist gegenwärtig etwa in der Bezeichnung für Herrscherthron (skt. *siṃhāsana*, Pāli: *sīhāsana*) oder als Ausdruck kriegerischen Draufgängertums in Komposita wie *siṃhadhvani*, *siṃhanāda*, *siṃhapraṇāda*, die als „Löwengebrüll" dann allgemein das Kampfgeschrei in der Schlacht bezeichnen. Es ist vielleicht noch instruktiv, eine Stelle aus der Manusmṛti (VII 106) anzuführen, in der einem König folgendes Verhalten empfohlen wird: Der König soll wie ein Reiher (*baka*) seine Aufgaben überlegen, wie ein Löwe soll er energisch sein Bestes tun (*siṃhavacca parākramet*), wie ein Wolf (*vṛka*) soll er die Beute an sich reissen und wie ein Hase (*śaśa*) soll er sich zurückziehen. Auch hier tendiert der Löwenvergleich in Herrschaftlich-Dynamische.

---

[51] Vgl. G. M. Bongard-Levin, *Western Queen and the Kambojas of Ancient Ceylon, Ancient Orient* (Moscow, 1975), 273-87 (russisch).

Es dürfte nun klar geworden sein, daß das Auftreten des Löwen in der Sandrocottus-Episode bei Justin nicht nur vatizinär zu verstehen ist, sondern auch die Position des Tieres in der Trogus-Quelle erhellt. Der Löwe gehörte des öfteren zum Prodigieninventar einer indischen Herrscherlegende, er war immer wieder mit der Topik der Dynastenepik verknüpft. Und eben dieser Zug schimmert noch bei Justin durch.

VI

Ein wilder (*ferus*, skt. *mṛga* [Ṛgveda I 64, 6; IV 16, 14]) Elefant von ungeheuerer Größe (vgl. Pāli: *mahākāya* „riesenkörperhaft" [*Mv* XXIII 1]) kam aus freien Stücken zu Sandrocottus, ließ ihn — als wäre er zahm — auf den Rücken, übernahm die Führung im Kriegsgeschehen und erwies sich dabei als ausgezeichneter Kämpfer. Das unvermittelte Auftauchen eines Elefanten bedeutet an sich schon etwas Exzeptionelles und das eines Tieres mit derartigen Qualitäten schon gar. Die Vorstellung von der Zukunftsträchtigkeit einer Elefantenerscheinung hat sich bis hinein in die Traumdeutung gehalten. So schreibt etwa Artemidor (*Onirocrit.* II 12, p. 123, 6-7 Pack): (ἐλέφας) ... δεσπότην σημαίνει καὶ βασιλέα καὶ ἄνδρα μέγιστον. Nach Ailianos (*nat. an.* XIII 9) ist es vor allem der Kriegselefant (στρατιώτης ἐλέφας [im Kauṭalīya Arthaśāstra II 32, 4 heißt er *sāṃnāhya*, „der Kriegstüchtige"]), der ἐν ὅπλοις καὶ ἐν πολέμοις

---

[52] Vgl. Geiger, *Culture of Ceylon*, 125.

(vgl. *KA* II 32, 4: *sāṃgrāmika*, „die Kampfschlacht") von den Indern äußerst hoch eingeschätzt wird (XIII 25). Nach Megasthenes (*FGrH* III C 715 F 19 b = Strab. XV 1, 41 C 704 = F XXXVI Schwanbeck) ist die Haltung der Elefanten Privatpersonen nicht gestattet gewesen, in Indien war der Elefant ausschließlich als königlicher Besitz (βασιλικὸν κτῆμα) angesehen [53], was auch die Manusmṛti (VII 96) betont. So ist in den westlichen Quellen, die bereits bei Ktesias (*FGrH* III C 688 F 45 b = Ailian, n. a. XVII 29) eingehende Kenntnisse verraten, insbesondere die strategische Wichtigkeit des Tieres herausgestellt. Vom „mauerzertrümmernden" (τειχοκαταλύτης) Elefanten redet Ktesias in seinen „Indika" (Phot., *bibl.* 72, p. 45 a = II p. 7 Reese = c. 3, p. 62 Henry) und Plinius erläutert die Bedeutung der Dickhäuter für das Kriegshandwerk, wenn er notiert: *dilectum* (sc. *elephantorum*) *in bella vires et aetas atque magnitudo faciunt.* (*n.h.* VI 22 [66]).

Verhältnismäßig ausführlich geht auf dieses Thema Philostratos (*vita Apoll.* II 12) ein. Er spricht davon, daß die Elefanten in erster Linie zum Kriegsgebrauch (ἐς τὴν τῶν πολεμικῶν χρείαν) gefangen werden. Für den Einsatz in der Schlacht sind sie dann mit gewaltigen Turmaufbauten ausgerüstet (μάχονται γὰρ δὴ ἐπεσκευασμένοι πύργους), in denen bis zu 15 indische Streiter Platz finden. Von den Türmen aus schießen sie ihre Pfeile ab und schleudern sie ihre Speere (τοξεύουσί τε καὶ ἀκοντίζουσιν). Ebenso verhält sich König Bhagadatta in der Schlacht. Vom Rücken seines Kriegselefanten aus — kündet das Mahābhārata (VI 91, 33) — entsendet er seine Geschosse. Im Apollonios-Roman folgt aber nun eine interessante Bemerkung, die in gewisser Hinsicht vom Indischen her abgedeckt werden kann. Philostratos referiert nämlich, daß der Elefant seinen Rüssel sozusagen „für eine Hand erachte" (χεῖρα τὴν προνομαίαν ἡγεῖται) und ihn sogar zum Schleudern von Speeren verwende. Konfrontiert man nun mit dieser Behauptung die indischen Bezeichnungen für „Elefant", dann erweist sich, daß da die Vorstellung vom Rüssel als Hand des Dickhäuters fest verwurzelt ist. So bedeutet etwa *hastin* „das mit einer Hand versehene Tier", *mṛgahastin* „das wilde (Rüssel-) Handtier", *mātaṅga* „der mit einer

---

[53] Vgl. O. Stein, *Megasthenes und Kauṭilya* (Wien, 1921), 58-60.

(Rüssel-) Hand Versehene" [54], *karin* hängt zusammen mit *kara* „die Hand, der Rüssel" [55] und *nāga* bedeutet wiederum „Rüsselhand" [56].

Es ist verständlich, daß gewisse Tiere, die sich auf Feldzügen ausgezeichnet hatten, sogar namentlich in die Geschichte eingegangen sind. Plinius (*n.h.* VIII 4 [11]) überliefert da aus Cato, daß der Elefant, der auf der karthagischen Seite am tapfersten kämpfte (*qui fortissime proeliatus esset*) *Surus* („der Syrer" [?]) [57] gerufen worden sei. Dabei wird noch hinzugefügt, daß einer der mächtigen Stoßzähne des Kolosses abgebrochen war (*altero dente mutilato*), was dem Tier natürlich die Gewalt eines alles durchbohrenden Rammbockes verliehen haben muß. Und der Elefant des Antiochos, der den Heereszug anzuführen pflegte (VIII 4 [12]: *alioqui dux agminis semper*), hätte auf den Namen *Aiax* gehört. Selbstverständlich haben auch bei den Indern Elefanten ihre Namen, die in der Regel sprechend sind und in der hohen Literatur weiterlebten. Es sei hier bloß an den König Bhagadatta von Prāgyotiṣa erinnert (*Mbh* VI 91, 23) und an seinen Lieblingselefanten *Supratīka* — ein auch bei Männern gebräuchlicher Name, der soviel wie „schön aussehend", aber auch „ehrlich" heißt und so über wesentliche Eigenschaften oder Merkmale des Tieres aussagt. Nebenbei bemerkt, es decken sich die Qualitäten des Surus als tapferer Kämpfer und die des Aiax als Anführer mit den *dux*- und *proeliator*-Rollen des Sandrocottus-Elefanten bei Justin. Eine Stelle aus dem Arthaśāstra des Kauṭalya (X 3, 5) interpretiert sogar den *proeliator*, wenn da dem Heerführer aufgetragen wird, „er möge eine eng geschlossene Truppe mit Hilfe von Elefanten zersprengen" (*saṃhatānīkaṃ hastibhirbhedayet*).

Den Seleukiden und darüber hinaus der hellenistischen Welt war der Elefant als Symbol des Sieges [58] und der herrschaftlichen

---

[54] Vgl. M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, II (Heidelberg, 1963), 562f.

[55] Vgl. Mayrhofer, *op. cit.*, I (1956), 166.

[56] Vgl. Mayrhofer, *op. cit.*, II (1963), 150f.

[57] Vgl. H. H. Scullard, *The Elephant in the Greek and Roman World* (London, 1974), 174-77.

[58] Vgl. F. Matz, *Der Gott auf dem Elefantenwagen*, in *AbhMainz* (1952) 10, 740.

Macht [59] durchaus vertraut, sein Einsatz im Kriege immer wieder begehrt. Daß die Strategie, Elefanten als durchschlagskräftige und unüberwindliche Waffe zu gebrauchen, im Verlauf der westlichen Kriegsgeschichte zwischen Alexander und Caesar nicht immer die Erfolge zeitigte, die man sich erwartet hatte — oder die sich moderne Theoretiker erwarten —, geht nicht so sehr auf die Unbrauchbarkeit oder Unberechenbarkeit der Tiere zurück [60] als vielmehr auf das verständnislose Ungeschick derer, die vermeinten, mit Elefanten kriegstechnisch optimal umgehen zu können. Ein Blick in die altindische Literatur [61] lehrt jedenfalls, daß der Elefant auf dem Subkontinent das uneingeschränkte Vertrauen der Schlachtenführer genoß. Es wird eben der nachweisliche militärische Erfolg gewesen sein, der immer wieder aus Indien in die hellenistischen Regionen sickerte und hier mehr in der literarischen Topik als auf den Schlachtfeldern Triumphe feierte. Daß übrigens der Elefant [62], der abgesehen von seinen Einsätzen im Kriege bei den Indern als Arbeits- (Ailian., *n.a.* V 55) und Repräsentationstier verwendet wurde [63], im Lande der „Thaumasia" (Ktesias) auch monographisch in einem *Gajaśāstra* („Elefantenlehrbuch"), im *Hastyāyurveda* („Elefantenheilkunde") [64] und der *Mātaṅgalīlā* („Elefantenspiel"), dem Lehrgedicht des Nīlakaṇṭha [65], behandelt ist, verwundert eigentlich nicht. Wohl aber horcht man trotz der Bekanntschaft und relativen Verbreitetheit des Tieres, das in der alten Welt [66] als klug, ehrliebend, dankbar und treu galt, auf, wenn man erfährt, daß auch Iuba (Plin., *n.h.* VIII 4 [7]; 5 [14]; 13 [35]) und im 2. Jh. n. Chr. Amyntianos (περὶ ἐλεφάντων) [67] darüber gesonderte Schriften verfaßt haben. Immerhin waren der Antike die Kriegselefanten noch lange ein militärischer Begriff, wie das etwa noch aus Ammianus (XXV 1, 14: *elephantorum fulgentium formidanda species*), aus Prokopios (*b. Goth.* IV 14, 34) und aus Kosmas Indikopleustes (XI 20 Wolska-Conus) ersichtlich ist.

---

[59] Man denke etwa an die Pompe des Ptolemaios Philadelphos und die Elefanten, die in ihr Statuen von Alexander, der Nike und der Athena zogen (Athen. V 202a).

[60] Vgl. J. Seibert, *Der Einsatz von Kriegselefanten. Ein militärgeschichtliches Problem der antiken Welt*, in *Gymnasium* 80 (1973), 348-62.

[61] Man vergleiche bloß das X. Buch des Kauṭalīya Arthaśāstra über das *sāṃgrāmika*, „die Schlacht". Vgl. weiters B. K. Majumdar, *The Military System in Ancient India* (Calcutta, 1960²) (*passim*); S. D. Singh, *Ancient Indian Warfare with special reference to the Vedic period* (Leiden, 1965), 72-84.

[62] Vgl. D. F. Lach, *Asian Elephants in Renaissance Europe*, in *JAH*, 1 (1967), 133-76.

[63] Vgl. J. Auboyer, *Daily Life in Ancient India* (New York, 1965), 109, 123, 150, 260ff., 280ff.

[64] Vgl. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, III (Nachdr. Stuttgart, 1968), 533; S. C. Banerji, *A Companion to Sanskrit Literature* (Delhi-Patna, 1971), 202; J. Filliozat, *Les gajaçāstra et les auteurs grecs*, in *Laghu-Prabandhāḥ* (Leiden, 1974), 476-88 (= *JAsiat* 1933, 163-75).

[65] Vgl. H. Zimmer, *Spiel um den Elefanten* (München-Berlin, 1929) (Auszüge dieser Übersetzung bei H. v. Glasenapp., *Indische Geisteswelt*, II

Was den Justin-Text betrifft, so fällt auf, daß hier wörtlich überliefert ist: *elephantus ferus infinitae magnitudinis ultro se obtulit.* Nun der wilde Elefant, der erst gefangen werden mußte, um gezähmt zu werden, ist im westlichen (Meg. F 20 = Arr., *Ind.* 13f., Strab. XV 1, 42f. C 704f. = F XXXVII Schwanbeck) [68] und im indischen Schrifttum [69] gegenwärtig. Im altindischen Kulturkreis ist es jedoch an sich nicht die Regel, daß ein König auf dem Rücken eines Elefanten in den Krieg zieht oder auf diese Weise die Schlacht ausfechtet. Normalerweise tut er das nämlich in seinem Streitwagen (*ratha, mahāratha*) [70], begleitet von streitenden Wagenlenkern (*mahārathin*). Im Epos jedoch — und das ist wert angemerkt zu werden — ist immer wieder davon die Rede, daß der Held vom Elefantenrücken aus in das Kampfgeschehen eingreift. So bringt etwa Droṇa dem Arjuna bei, aus dieser Position heraus das Gefecht zu führen (*Mbh* I 123, 7), König Śaibya sitzt mit einer Standarte auf einem Elefanten (*Mbh* VI 17, 20), Duryodhana reitet einen strahlenden (eig. lotusfarbenen) Kriegselefanten (*Mbh* VI 20, 7): *hastinaṃ padmavarṇam*) und Bhīmasena kämpft, indem

---

(Baden-Baden, 1958), 212-17); F. Edgerton, *The Elephant-Lore of the Hindus. The Elephant-Sport* (*Matanga-Lila*) *of Nilakantha* (New Haven, 1931).

[66] Vgl. Lassen, *op. cit.*, I 1, 354-67; III 1, 330-33; I. Opelt, *Elefant*, in *RAC* IV (1959), 1001-26; W. Richter, *Elefant*, in *KlPauly*, II (1967), 235-36.

[67] Vgl. W. v. Christ - W. Schmid - O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II 2 (München, 1924), 762.

[68] Vgl. Stein, *op. cit.*, 50-52, Opelt, *op. cit.*, 1007f.

[69] Vgl. etwa das 10. Kap. der Mātaṅga-Līlā oder die Angaben im Kauṭalīya Arthaśāstra (II 31-32).

[70] Vgl. Singh, *op. cit.*, 23-52.

er auf dem Nacken (*nāgadhūrgata*) eines dieser Riesentiere sitzt (*Mbh* VIII 8, 21). Wenn also Sandrocottus auf einem Elefanten den Kampf entscheidet, so ist das ein episch-heroischer Zug in der Erzählung, der auf das Genos des Heldenliedes hinweist, eben eines Epos, das den Aufstieg und den Sieg Candraguptas zum Gegenstand hatte und wohl auch als Primärinformant hinter der Quelle des Pompeius Trogus anzunehmen ist.

Für die in Rede stehende Sache charakteristisch ist noch ein Satz bei Kauṭalya (II 3, 23): „In erster Linie kommt der Sieg des Königs vom Elefanten" (*hastipradhāno vijayo rājñaḥ*). Seien es doch die Elefanten, die feindliche Truppen, Heeresteile, Festungen und Hauptquartiere zermalmen (*KA* II 3, 24: *parānīkavyūhadurgaskandhāvārapramardanā*). Eine Art Erklärung liefert noch Nārāyaṇa im Hitopadeśa (III 81 Peterson), das festhält: „Im Heer, oh König, behauptet wie kein anderer der Elefant die erste Stelle. Zufolge seiner Körperteile gilt ja der Elefant als achtfach gewappnet" (*baleṣu pramukho hastī na tathānyo mahīpateḥ / nijairavayavaireva mātaṅgo 'ṣṭāyudhaḥ smṛtaḥ //*) [71]. Es erstaunt demnach nicht, daß dieses Tier mit den vielen Bezeichnungen (vgl. noch *kuñjara, vāraṇa, ibha, gaja*) auch *rājavahana*, „der Königtragende", heißt und als Sinnbild kriegerischer und königlicher Kraft oftmals gerade in der Epik aufscheint [72]. Als königlicher Staatselefant ist es vor allem aus der buddhistischen Literatur [73] bekannt. So ist der *maṅgalahatthī* [74] im *Alīnacittajātaka* (Nr. 156, II p. 21 Fausbøll) eine Zentralfigur des Geschehens (vgl. auch das *Mahājanakajātaka* [Nr. 539, VI, p. 43 Fausbøll]). Von daher ist nun der Übergang nach der Insel Taprobane, die ob ihrer Elefanten (vgl. Alexandros Lychnos b. Steph. Byz. s.v. Taprobane) bis in die byzantinische Zeit hinein berühmt war (Tzetzes, *Chil.* VIII 635ff.), und zur

---

[71] *aṣṭāyudha* meint hier wohl den Rüssel, die zwei Stoßzähne, die vier Beine und den Schädel.

[72] Vgl. Sharma, *Elements of Poetry*, 62-64.

[73] Bei den Buddhisten nimmt der Elefant überhaupt eine Sonderstellung ein. Man vgl. das *Sīlavanāgajātaka* (Nr. 72, I, p. 319-22 Fausbøll) oder das *Daḷhadhammajātaka* (Nr. 409, III, p. 384-88 Fausbøll).

[74] Vgl. den kostbaren Elefanten, das „Elefantenjuwel" (*hatthiratana*), anläßlich der Krönungszeremonien des Weltmonarchen (*cakkavattī*) im *Kāliṅgabodhijātaka* (Nr. 479, IV, p. 232 Fausbøll).

Geschichte von Kaṇḍula in der Duṭṭhagāmaṇī-Legende gefunden, einer Geschichte, die die Stellung und Bewertung des königlichen Kampfelefanten in der altindischen Dynastenepik, wie sie hinter der Episode bei Iustinus bzw. Pompeius Trogus zu vermuten ist, erhellen und erfassen hilft.

Kaṇḍula, der vorsehungsreich zur gleichen Zeit wie Duṭṭhagāmaṇī geboren ward, wird zu Beginn des Heldenkataloges, d.h. der Aufzählung der übermächtigen Großkrieger (*Mv* XXIII 3: *mahāyodhā* ... *mahabbalā*) um den singhalesischen Freiheitsheros an erster Stelle vorgeführt: „Durch die Merkmale von Stärke und Schönheit, durch die Eigenschaften von Durchschlagskraft und Wendigkeit war der Elefant Kaṇḍula mit seinem riesenhaften Körperbau zuvorderst ausgezeichnet" (*balalakkhaṇrūpehi tejojavaguṇehi ca / aggo ahu mahākāyo so ca Kaṇḍulavaraṇo //*).

Duṭṭhagāmaṇī hatte sich mit seinem Vater entzweit und mußte vor dessen Ingrimm fliehen. Nach dem Tode Kākavaṇṇas jedoch bemächtigte sich sein Bruder Tissa der Herrschaft in der Residenzstadt Mahāgāma. So war der Bruderstreit unvermeidlich geworden, und Tissa mußte besiegt die Flucht ergreifen. Erst durch die Vermittlungen des Mönchs Godhagata Tissa kam es schließlich und endlich doch zur Aussöhnung der beiden Brüder. Nun aber konnte Duṭṭhagāmaṇī daran gehen, das Land von der Besetzung durch die fremdländischen Damiḷas zu befreien. Im Sturm eroberte er eine Reihe von gegnerischen Bollwerken. Bei Vijitanagara kam es dann zur ersten erbitterten Belagerungsschlacht, in deren Verlauf sich Kaṇḍula, der *gajuttama*, „der Elefantenbeste" (*Mv* XXV 33, 41), besonders auszeichnete. In der Bedrängnis der Feldschlacht nennt ihn da der König vertrauensvoll „mein Bester" (35: *tāta*). Und brüllend wie ein Donnerschlag (37: *asanī viya gajjanto*) stürmte Kaṇḍula dahin und trampelte alles nieder, was sich ihm in den Weg stellte. So wurde die Stadt denn doch von Duṭṭhagāmaṇī und seinen wackeren Recken genommen.

Hierauf rückte er vor der hochgerühmten Königsstadt Anurādhapura gegen den Herrscher der Damiḷas, Eḷāra, zu Felde. Beide Feldherrn wappneten ihre Elefanten zum Entscheidungskampfe Eḷāra den *Mahāpabbata* („Großberg") und Duṭṭhagāmaṇī den *Kaṇḍula*. Beim Südtor der Stadt kam es dann zum Zweikampf.

Duṭṭhagāmaṇī ließ Eḷāras Elefanten mit den Stoßzähnen seines Tieres durchbohren (70: *vijjhāpesi ca dantehi taṃ hatthiṃ sakahatthinā*), gegen Eḷāra scheuderte er seine Lanze (*tomara*), und dieser fiel zusammen mit seinem Elefanten.

Durch diesen Sieg hatte Duṭṭhagāmaṇī die Insel Laṅkā wieder zu einem geeinigten Reich gemacht (71: *Laṅkaṃ ekātapattakaṃ katvā*), wörtlich: zu einer Laṅkā, „die unter einem (Sonnen-) Schirm steht". Das *ātapatta* oder das *chatta* bedeuten als Herrscherinsignien die Oberregentschaft [75] über das Reich. Und zu diesem Triumph hatte Kaṇḍula, „der Königselefant" (83, 88: *nāgarāja*), Wesentliches beigetragen. Angesichts des immer wiederkehrenden Motives der „Reichseinheit" ist es nicht ausgeschlossen, daß — obwohl man sich vor einem direkten Vergleich des buddhistischen Nationalismus in den Pāli-Chroniken mit den Zuständen Nordindiens im 4. und 3. Jh. hüten muß — der Einigungsgedanke auch im Candragupta-Lied eine gewisse Rolle spielte.

Später, anläßlich jener prunkvollen Feierlichkeiten, die der fromme König zu Ehren der Einholung der Buddha-Reliquien in den Mahāthūpa, „den großen Reliquienschrein" Anurādhapuras, veranstaltete, erfährt Kaṇḍula in der festlich dekorierten Stadt noch einmal eine überragende Auszeichnung: Vor dem König paradiert er in der Pompe an vorderster Stelle. Und es heißt (*Mv* XXXI 39), daß er prächtig geschmückt (*bhūsita*) war und glückverheißend schön (*subha*).

VII

Kurz noch die Ergebnisse der Untersuchung: 1) Pompeius Trogus sah Candragupta im Lichte von Alexander und Seleukos, wofür besonders das Motiv der Reichsgründungen auf beiden Seiten ausschlaggebend gewesen sein dürfte. 2) Justin — Trogus fallen in der Schilderung der Candragupta-Episode aus der Legendentypologie westlicher Prägung heraus. Das bedeutet, daß in dem Abschnitt letztlich genuin altindisches Erzählmaterial vorliegt. 3) Pompeius Trogus — oder seine unmittelbare Quelle — spaltet den einheitlichen innenpolitischen Machtkampf Candraguptas in einen Teil gegen die Nandas und einen gegen die Griechen. Die altindische

---

[75] Vgl. Geiger, *Culture of Ceylon*, 44f., 126.

Erzähltopik ergibt jedoch, daß die beiden Omina (Löwe und Elefant) ursprünglich wohl zusammengehörten. Demnach wurde die Anordnung der Prodigien und ihre Handlungszugehörigkeit einer interpretatio Graeca unterzogen. 4) Wenngleich hinter der literarischen Gestaltung des Aufstieges Candraguptas die sakrale Königsidee, wie man sie in Indien akzeptierte, mitschwingt, so steht sie doch in einem solchen Maße im Hintergrund der Persönlichkeitszeichnung des Maurya, daß eine Parallele zum hellenistischen Gottkönigtum oder Herrscherkult nicht gezogen werden kann. 5) Erkannt und für die Erklärung des Justin-Textes fruchtbar gemacht wird die Legitimität einer Revolution im indischen Staatsdenken. 6) Der Löwe als Herrschersymbol ist auch in der altindischen Dynastenepik verankert, ebenso der Elefant in der Vielfalt seines Sinnbildcharakters. 7) Durch Vergleiche mit Handlungs- und Motivabläufen aus der altindischen Poesie können im Justin-Passus noch deutliche Spuren eines „epischen" Zuges in der Sandrocottus-Episode ausgemacht werden. 8) Die Behandlung der Kaṇḍula-Geschichte unterstreicht und veranschaulicht die überragende Bedeutung des Kriegs- und Staatselefanten innerhalb der indischen Herrscherepik. 9) Justins Sandrocottus-Exkurs kann in seinen wesentlichen Aussagen nahezu lückenlos mit altindischen Pendants abgedeckt werden. Somit ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der Schluß zulässig, daß uns auf dem Weg über Pompeius Trogus zu Justin ein sonst weder im Osten noch im Westen erhaltenes Stück einer *Candraguptakathā* überbracht ist.

HADAD UND APOLLON

ELMAR SCHWERTHEIM
(Münster-Westf.)

Tafel CCXX

Als ich die ehrenvolle Aufforderung erhielt, mich an der Festschrift für M. J. Vermaseren zu beteiligen, befaßte ich mich gerade mit einem neuen Denkmal im Museum von Gaziantep (Türkei) mit Inschrift und Relief für Zeus Hadad und Apollon. Gerade diese Veröffentlichung hier beisteuern zu können, ist aus zwei Gründen besonders willkommen. Schon Lukian vergleicht das Götterpaar Atargatis-Hadas mit Kybele und Attis [1], einem Götterpaar, dessen Aufmerksamkeit die Arbeiten des Geehrten in den letzten Jahren besonders galt. Zudem wird Hadad verschiedentlich als πάτριος bezeichnet [2]. Möge der Jubilar die Veröffentlichung dieses neuen Denkmals an einen πάτριος θεός als meinen Dank an einen väterlichen Freund auffassen.

Die Stele wurde 1969 in das Museum von Gaziantep gebracht (Inv. Nr. 5234); sie stammt aus dem Dorfe Pınarbaşı bei Islahiye, dem antiken Nikopolis (H. 0,99 m; Br. unten 0,66 m, oben 0,43 m; T. 0,31 m) und ist aus weichem, grauem Sandstein gefertigt (Taf. CCXX, 1 und 2). Es handelt sich um einen roh behauenen, oben leicht abgerundeten Block, der in zwei anpassende Teile zerbrochen war. Auf der rechten Seite ist eine Rosette vertieft in den Stein eingelassen (Dm. 0,18 m).

Auf der Vorderseite ist in einer Rundbogennische das Relief eines Gottes dargestellt. Es ist stark in Mitleidenschaft gezogen und durch Abrieb stellenweise nur noch undeutlich zu erkennen. Dargestellt ist auf einem Sockel ein Felsen(?), aus dem der Körper eines Gottes herausragt. Der Rumpf läßt als Bekleidung nur noch einen Wulst unter der Brust erkennen, der wohl einen Gürtel andeuten soll. Am Hals sind nur noch schwache Spuren der Halterung des Mantels auszumachen, der hinter dem Gott bis auf den Sockel herabreicht. Beide Arme sind nach außen abgewinkelt. In seiner Rechten hielt er einen Stab, über dessen Bekrönung eine stark verriebene geflügelte Nike mit einem verhältnismäßig großen Kranz schwebt. In der Linken des Gottes sind noch die Reste eines Ährenbüschels oder eines Blumenstraußes auszumachen. Der Kopf des Gottes mit einem großen Kalathos als Bedeckung ist nur noch in Umrissen erkennbar.

---

[1] Lukian, *De dea Syria*, 15; ebenso Apul., *Met.* 8, 25 oder 9, 10; auch die Inschrift *CIL* VI, 30970 bringt dies zum Ausdruck; vgl. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München, 1971^2 = ND der 2. Aufl. 1912), 359f.; U. Wilcken, *Zu den „syrischen Göttern"*, in *Festgabe für A. Deissmann zum 60. Geburtstag* (Tübingen, 1927), 1ff.; H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (Berlin/Leipzig, 1930), 56ff.

[2] Inschriften aus Delos: vgl. Hauvette-Besnault in *BCH*, 6 (1882), 495ff. Nr. 12 und 13.

Die dreizeilige Inschrift (Bh. 0,02-0,04 m) steht auf dem Sockel und der unteren Bildumrahmung:

Διΐ Ἁδάδῳ
καὶ Ἀπόλλωνι θεοῖς
ἐπηκόοις Γεννὴς̣ ἐποί̣[ησεν]

Die Inschrift wirkt flüchtig und ungelenk eingehauen. Bei θεοῖς in Z. 2 gebraucht der Schreiber ein rundes Epsilon, in der dritten Zeile durchweg ein eckiges. Offenbar war auch die rechte untere Ecke des Steines schon in der Antike abgesplittert, so daß der Steinmetz das letzte Wort höher anbringen mußte.

Zur Deutung

Die erste Frage, die sich stellt, ist die nach dem dargestellten Gott, den das Relief zeigt. Handelt es sich, wie vielleicht zu erwarten wäre, um Hadad? Seine klassische Darstellung, wie sie auch Lukian beschreibt, zeigt ihn auf einem Thron sitzend — meist neben Atargatis —, von zwei Stieren flankiert, auf dem Kopf den Kalathos und ein Szepter in der Rechten [3]. In dieses Schema paßt sicher unsere auf dem Relief abgebildete Gottheit nicht hinein. Eher würde man an die Darstellung des Iupiter Heliopolitanus denken, der häufig auch als Gott ohne Beine und Füße dargestellt ist, oder an die Castores Dolicheni, wie sie uns ein Silberplättchen aus Heddernheim zeigt [4]. Hier jedoch kommt nur Apollon in Frage, wie ihn uns Macrob beschreibt:

---

[3] Lukian, *De dea Syria,* 31; zu den bildlichen Darstellungen vgl. das Relief aus Dura-Europos; dazu O. Eißfeld, *Tempel und Kulte syrischer Städte* (Leipzig, 1941), Taf. XI; ebenso ein Relief aus Rom, dazu *CIL* VI, 117 und Helbig, *Führer,* II^4, 1181; Münzen mit Darstellungen des Hadad aus Syrien bei F. Imhoof-Blumer, *Griech. Münzen* (1890), 235 Nr. 772;

> Hieropolitani praeterea, qui sunt gentis Assyriorum, omnes solis effectus atque virtutes ad unius simulacri barbati speciem redigunt eumque Apollinem appellant. huius facies prolixa in acutum barba figurata est, eminente super caput calatho. simulacrum thorace munitum est, dextera erectam tenet, hastam superstante Victoriae parvulo signo, sinistra floris porrigit speciem summisque ab umeris Gorgoneum velamentum redimitum anguibus tegit scapulas. aquilae propter exprimunt instar volatus, ante pedes imago feminea est, cuius dextera laevaque sunt signa feminarum, ea cingit flexuoso volumine draco. radios in terram superne iaci barba demissa significat [5].

Eine Darstellung dieses Gottes hat man bis heute noch nicht in solcher Deutlichkeit gefunden. H. Seyrig erkannte in einigen Idolen mit der Darstellung eines ebenfalls aus einem Sockel herauswachsenden Gottes schon den von Macrob beschriebenen Gott [6]. Eine Darstellung dieses Apollon von Hierapolis wurde bei den Ausgrabungen in Hatra gefunden [7]. Wenn es bisher noch einen Zweifel gab, ob es sich bei den gefundenen ikonographischen Zeugnissen um den bei Macrob beschriebenen Gott handelt, so

---

ebenso H. A. Strong und J. Garstang, *The Syrian Goddess* (1913), 70; vgl. auch A. Bellinger, *Syrian Tetradrachms of Caracalla and Macrinus* (1940), 42 Fig. 2.

[4] Eine Zusammenstellung der verschiedenen Typen der Darstellungen des Iupiter Heliopolitanus läßt die im Druck befindliche Publikation von Y. Hajjar, *La triade de Héliopolis-Baalbek* (= EPRO 59), erwarten. Zur Darstellung der Castores Dolicheni in Heddernheim vgl. zuletzt E. Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland* (= EPRO 40; Leiden, 1974), 93f. Nr. 73a mit Taf. 100.

[5] Macrob, *Sat.* I 17, 66-67; dieser Apollon wird auch von Lukian, *De dea Syria*, 35 beschrieben.

[6] H. Seyrig, *Sur une idole Hiérapolitaine* (= *Antiquités syriennes* 40), in *Syria*, 26 (1949), 17ff.

[7] Vgl. H. Lenzen in *AA* (1955), 339f. Fig. 213; R. Girshman, *Parthes et Sassanides* (1962), 1; zuletzt H. Seyrig, *Basrelief des dieux de Hiérapolis* (= *Antiquités syriennes*, 98), in *Syria*, 49, (1972), 104ff., Fig. 7.

beseitigt diese Stele aus Nikopolis durch ihr Relief und erstmals auch durch ihre inschriftliche Erwähnung diese Unsicherheit.

Bleibt die Frage, warum unter dem Relief des Apollon von Hierapolis eine Inschrift steht, in der zuerst Zeus Hadad und dann erst Apollon erwähnt werden. Beantwortbar ist diese Frage kaum, es lassen sich nur Vermutungen anstellen.

Hadad kommt bisher in fast allen Inschriften nur in Verbindung mit Atargatis vor, wobei die Göttin zweifellos immer die führende Rolle spielt [8]. Hadad wurde von Griechen und Römern als Sonnengott verehrt [9]. Vielleicht ist die Rosette auf der Seitenfläche ein Sonnensymbol und erinnert an diese Gleichsetzung. Die inschriftliche Identifizierung des Hadad mit Zeus ist selten belegt [10] und mag an eine Verbindung mit dem persischen Ahura-Mazda erinnern [11].

Ungewöhnlich ist also das Vorkommen des Hadad ohne Atargatis. Berücksichtigt man die Vorstellung des Hadad als Sonnengott bei den Griechen und Römern, so verwundert die Gleichsetzung mit Apollon allerdings nicht mehr; denn gerade hier in Syrien wird uns Apollon als Sonnengott in seiner Gleichsetzung mit Sol in den Inschriften der Könige von Kommagene eindrucksvoll vor Augen geführt [12]. Man darf also bei unserem Denkmal annehmen, daß nicht Hadad als syrischer Gott oder Apollon als griechisch-römischer Gott gemeint sind, sondern beide als Sonnengötter.

Unter diesem Gesichtspunkt sind beide Götter hier synkretistisch gleichgesetzt. Wenn Dussaud in seinem *PWRE*-Artikel noch vor einer Verwechslung des bärtigen Orakelgottes Apollon mit Hadad warnt, so meint er damit den von Lukian beschriebenen Gott [13]. Vielleicht ist die Deutung des Apollon von Hierapolis als Sonnengott erst nach Lukian entstanden, also im 2/3. Jh. n. Chr., und hat sich daher erst bei Macrob finden können. Damit hätten wir dann auch einen Datierungsanhaltspunkt für unser Denkmal.

---

[8] Vgl. vor allem die Inschriften aus Delos bei Hauvette-Besnault in *BCH.* 6 (1882), 470ff. oder *CIL* VI, 117 und 399; dazu auch die Inschriften bei P. Roussel, *Délos, colonie Athénienne* (Paris, 1916), 410ff.

[9] Macrob, *Sat.* I 27, 17ff.; die Inschrift *BCH,* 6 (1882), 500 Nr. 24 ist dem Helios und der Hagne Aphrodite geweiht (Hadad-Atargatis); vgl. vor allem Dussaud, *Hadad et le soleil,* in *Syria,* 11 (1930), 365ff. und G. Wissowa, *a.O.,* 360f.; ebenso G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie* (Löwen, 1943), 85.

[10] Roussel, *a.O.,* 423 Nr. 33 und vielleicht 425 Nr. 41; ebenso *BCH,* 16 (1892), 161; zur Gleichsetzung mit Iupiter vgl. *CIL* VI, 117 und 399.

[11] Vgl. Goossens, *a.O.,* 85.

[12] Vgl. K. Humann und O. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* (Berlin, 1890); F. K. Dörner und Th. Goell, *Arsameia am Nymphaios. Ausgrabungen im Hierothesion des Mithradates Kallinikos von 1953-1956* (Berlin, 1963); zuletzt auch E. Schwertheim, *Monumente des Mithraskultes in Kommagene* (= Sonderheft der Zeitschrift Antike Welt, 1975), 63ff.; im übrigen verweise ich auf die Literaturangaben bei G. Wissowa, *a.O.,* 297,

---

[13] *PWRE* VII 2, *Sp.* 2158, s.v. *Hadad* (Dussaud).

CONNOTAZIONI METROACHE DI DEMETRA NEL CORO DELL'«ELENA» (vv. 1301-1365)

GIULIA SFAMENI GASPARRO
(Messina)

Nel momento di maggiore tensione drammatica, allorchè Elena e Menelao protetti dal compiacente silenzio della profetessa Teonoe con ardito inganno preparano la fuga dall'Egitto, un lungo squarcio corale spezza il ritmo dell'azione, introducendo un tema del tutto nuovo e in apparenza privo di legami con la trama fondamentale dell'opera [1]. Il gruppo delle donne greche che per i lunghi anni della guerra di Troia hanno dimorato a Pharos insieme con Elena, di cui soltanto l'*eidolon* ha seguito Paride, causando il tragico conflitto fra greci e troiani, ricorda la «passione» di Demetra alla ricerca della figlia. E' la nota vicenda che costituisce il «mito di fondazione» dei misteri eleusini illustrato in numerose fonti, dalla versione ampia e dettagliata dell'Inno omerico *A Demetra* [2] alle interpretazioni «sofiche» di ambiente orfico [3] fino alle elaborazioni dei mitografi di età tardo-imperiale [4].

---

[1] Sui problemi esegetici proposti dalla tragedia euripidea in relazione alle circostanze storiche della sua composizione si veda H. Grégoire, *Euripide*, t. V, *Hélène — Les Phéniciennes* (Paris, 1950), pp. 9-46. Per il testo del Coro cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Choriambische Dimeter*, in *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* (1902), p. 873sgg. = *Griechische Verskunst* (Berlin, 1921), pp. 215-218; H. Grégoire, *Sur un chœur d'Euripide*, in *EtCl* VII, 3 (1938), pp. 321-330. Si veda inoltre R. Kannicht, *Euripides-Helena* (Heidelberg, 1969), vol. I, pp. 172-174 con alcune varianti di lettura e il commento *ibid.*, vol. II, pp. 327-359.

[2] Per le diverse datazioni proposte cfr. T. W. Allen - W. R. Halliday - E. E. Sikes, *The Homeric Hymns* (Oxford, 1936^2), pp. 111-114; J. Humbert, *Homère, Hymnes* (Paris, 1967^5), p. 38sg.; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974), pp. 5-12. Si veda anche Ch. Picard, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter*, in *REG*, 40 (1927), pp. 320-369; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II (Berlin, 1932), pp. 47-52; Nilsson, *GGR*, vol. I^2, pp. 654-661.

[3] Cfr. i testi raccolti in O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlin, 1922), pp. 115-130.

[4] Per le varie testimonianze sul mito del ratto di Persefone cfr. L. Bloch, s.v. *Kora*, in Roscher, *Myth.Lex.*, vol. II, 1, *coll.* 1311-1320.

In questo complesso di testimonianze, tuttavia, il testo euripideo si impone all'attenzione per alcune peculiari caratteristiche nel delineare la fisionomia della dea e lo scenario in cui si svolge l'azione.

L'inno ha inizio con l'immagine della «Madre degli dèi montana» (ὀρεία ... μάτηρ θεῶν) la quale «un tempo con celere passo si slanciò attraverso vallate boscose, seguendo la corrente dei fiumi, le onde del mare dal cupo fremito, per l'angoscia d'aver perduto la figlia dal nome ineffabile» [5].

Se la menzione del rapimento della κούρη identifica immediatamente in Demetra la «madre» che in preda al dolore corre alla ricerca della figlia, l'appellativo di ὀρεία e il titolo teologicamente qualificante di μάτηρ θεῶν non figurano fra i comuni attributi demetriaci. Il coro, del resto, non chiama mai la dea col suo nome usuale ma, mentre conosce la forma «eleusina» di Δηώ [6], preferisce evocare il personaggio come *Meter* (v. 1340) ovvero più specificamente *Megala Meter* (v. 1355sg.).

A questa singolarità di appellativi si accompagna una non minore peculiarietà degli elementi che, nel testo euripideo, definiscono l'ambiente naturale in cui si muove la dea e il suo medesimo comportamento rispetto alla versione dell'*Inno a Demetra* e della tradizione connessa.

In entrambe le narrazioni è presente l'elemento di concitazione scaturente dal *pathos* profondo in cui si trova la dea per la violenta separazione dalla figlia; ma alla sobria descrizione dell'Inno omerico che mostra Demetra in lutto, la quale si slancia alla ricerca «come un uccello, per terra e per mare» [7] e infaticabile per nove giorni percorre la terra agitando le fiaccole ardenti [8], corrisponde nel Coro dell'*Elena* una voluta insistenza sugli aspetti montani e selvaggi dello scenario. Essi sono ulteriormente sottolineati dalla evocazione delle fiere aggiogate al cocchio che trasporta la dea, attorno alla quale si stabilisce un'atmosfera orgiastica per la menzione dei «crotali rumoreggianti» che risuonano mentre Artemide ed Atena si uniscono alla madre nella ricerca [9].

---

[5] «'Ορεία ποτὲ δρομάδι κώ/λῳ μάτηρ θεῶν ἐσύθη / ἀν' ὑλᾶντα νάπη / ποτάμιόν τε χεῦμ' ὑδάτων / βαρύβρομόν τε κῦμ' ἅλιον / πόθῳ τᾶς ἀποιχομένας / ἀρρήτου κούρας» (vv. 1301-1307). La traduzione del Grégoire, che abbiamo in parte seguito nel testo, non ci pare accettabile nei primi due versi («Jadis, courant par la montagne, la Mère des Dieux ...», *op. cit.*, p. 104), poichè banalizza il senso di ὀρεία, tipico appellativo della *Meter*. Cfr. Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 337: «Die Herrin der Berge, die Mutter der Götter stürmte einst rasenden Fusses durch die waldigen Bergtäler und die Wasserströme der Flüsse und (über) die dumpf dröhnenden Wogen des Meeres in Sehnsucht nach der entschwundenen Tochter, deren Namen man nicht nennt».

[6] V. 1343. Cfr. *Inno omerico a Demetra*, v. 47, v. 211, v. 492. Su tale nome cfr. P. Kretschmer, *Demeter*, in *WSt* XXIV (1902), pp. 523-526.

[7] *Inno a Demetra* v. 43: «σεύατο δ', ὥς τ'οἰωνός, ἐπὶ τραφερήν τε καὶ ὑγρήν».

Se nell'*Inno a Demetra* il corruccio della dea ferita nel proprio amore materno si traduce in un distacco dalla «assemblea degli dèi e dal vasto Olimpo» per avvicinarsi «alle città degli uomini e alle loro pingui colture», fino a giungere ad Eleusi presso la reggia di Celeo [10], nel testo in esame la meta dell'affannoso vagare della Madre sono piuttosto «le cime nevose abitate dalle Ninfe dell'Ida» [11]. Colà la dea, nel suo πένθος, si inoltra «πέτρινα κατὰ δρία πολυνιφέα» (v. 1325sg.).

A questo appartarsi della Μήτηρ là dove la natura è più inospitale e selvaggia segue il noto fenomeno dell'arresto di ogni forma di fecondità animale e vegetale che, come nel testo omerico, sollecita l'intervento di Zeus, preoccupato del venir meno, con la prosperità umana, delle necessarie offerte sacrificali agli dèi [12].

---

[8] *Ibid.*, vv. 46-50.

[9] *Hel.* vv. 1308-1317: «Κρόταλα δὲ βρόμια διαπρύσιον / ἱέντα κέλαδον ἀνεβόα, / θηρῶν ὅτε ζυγίους / ζευξάσᾳ θεᾷ σατίνας / τὰν ἁρπασθεῖσαν κυκλίων / χορῶν ἔξω παρθενίων / μέτα κούραν, ἀελλόποδες, / ἁ μὲν τόξοις Ἄρτεμις, ἁ δ' / ἔγχει Γοργῶπις πάνοπλος / <συνήραντο>». Il Kannicht ai vv. 1313-16 legge: «... χορῶν ἔξω παρθενίων / κούραν <–×–∪∪–>. / μετὰ δ' <ᾖξαν> ἀελλόποδες / ἁ μὲν τόξοις Ἄρτεμις, ἁ / δ' ἔγχει Γοργῶ<πις> πάνοπλος».

[10] *Inno a Demetra,* vv. 90-97. Per un commento storico-religioso della vicenda cfr. U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra,* in *SteMat,* XXXV (1964), pp. 161-193.

[11] *Hel.*, vv. 1319-1325: «Δρομαῖον δ' ὅτε πολυπλάνη/τον μάτηρ ἔπαυσε πόνον, / ματεύουσ' ἀπόρους / θυγατρὸς ἁρπαγὰς δολίους, / χιονοθρέμμονάς γ' ἐπέρασ' / Ἰδαιᾶν Νυμφᾶν σκοπιάς». Per i vv. 1319-1321 cfr. Kannicht, *op. cit.*, vol. I, p. 173: «δρομαίων δ' ὅτε πολυπλανή/των Μάτηρ ἔπαυσε πόνων / μ{α}στεύουσ' ἀπόνους».

[12] *Hel.* vv. 1327-1340. Cfr. *Inno a Demetra,* vv. 305-313 dove tuttavia la sterilità dei campi segue all'episodio della mancata immortalizzazione di Demoofonte (vv. 231-291) e alla fondazione del tempio in onore della dea. Ritiratasi nel *naos* elevato dal popolo di Eleusi, Demetra sospende la propria funzione di dispensatrice dei beni agricoli, in odio agli Immortali e soprattutto a Zeus, che ha permesso il ratto di Persefone (vv. 292-313).

Come è noto, l'*Inno* prosegue descrivendo ampiamente i momenti successivi della vicenda che, dopo i numerosi quanto inutili interventi delle divinità olimpiche, si conclude con l'*anodos* di Persefone dagli Inferi e la sua, pur parziale e periodica, restituzione alla madre e al mondo celeste. Si viene infine alla fondazione dei misteri, apportatori di ricchezza alla comunità cittadina e di un'αἶσα privilegiata nell'aldilà a chi «felice e fortunato» (ὄλβιος), «ha veduto» i riti celebrati ad Eleusi in onore delle due dee.

Nulla di tutto ciò appare nel testo euripideo, dove Zeus invia le Cariti e le Muse a placare con grida di gioia e canti il cruccio di Deo (vv. 1341-1345).

Di fatto, la tensione del dolore si spezza allorchè Afrodite fa risuonare per la prima volta «la voce infernale del bronzo e i timpani di cuoio teso»[13]: «γέλασέν τε θεὰ / δέξατό τ' ἐς χέρας / βαρύβρομον αὐλὸν / τερφθεῖσ' ἀλαλαγμῷ»[14].

Il motivo del riso, presente nella versione omerica dove è suscitato dai lazzi di Giambe[15] e nelle versioni connesse ad ambiente orfico, nelle quali con funzione analoga appare il personaggio di Baubo[16], nel Coro dell'*Elena* assume un carattere liberatorio in assoluto, in quanto conclusivo di tutta la vicenda. Inoltre, ciò che più interessa ai nostri fini, esso non scaturisce dalla vista di comportamenti burleschi ovvero francamente osceni quali appaiono nelle tradizioni sopra menzionate, ma piuttosto dall'udire il suono dei tipici strumenti in uso nelle cerimonie a carattere orgiastico, in quanto atti a suscitare l'entusiasmo religioso ovvero la possessione divina[17]. Al fragore dei crotali e dei timpani si unisce il fremito del flauto[18], fatto risuonare dalla stessa dea, la quale appare così personalmente coinvolta nel rito che la placa e la consola.

---

[13] *Hel.*, vv. 1346-1349: «χαλκοῦ δ' αὐδὰν χθονίαν / τύπανά τ' ἔλαβε βυρσοτενῆ / καλλίστα τότε πρῶτα μακά/ρων Κύπρις». Cfr. Kannicht, *op. cit.*, vol. I, p. 174.

[14] *Ibid.*, vv. 1349-1352.

[15] *Inno a Demetra*, vv. 202-204.

[16] Cfr. Kern, *op. cit.*, F. 49, p. 121sg.; F. 52, p. 126sgg.

[17] Per la capacità della musica di suscitare violente emozioni e un vero e proprio stato di possessione, già sottolineata nel mondo antico (cfr. Platone, *Rep.* III, 398c-401a; *Conv.*, 215b-c; Teofrasto, fr. 91 W.), si veda J. Croissant, *Aristote et les mystères* (Paris, 1932), pp. 49-61; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley-Los Angeles, 1951; tr. it., Firenze, 1959), p. 107, n. 3. Sugli strumenti sacri menzionati nell'*Elena* cfr. Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 339sg.; pp. 351-353.

[18] Sul potere del suono emesso dall'αὐλός si veda Aristotele, *Pol.* VIII, 1341a, 21-22: «οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς

La componente di concitazione e di *orgiasmos* del complesso rituale qui attribuito a Demetra appare ulteriormente sottolineata per la menzione delle cerimonie bacchiche come quelle dotate di un'analoga carica di sacralità temibile e travolgente. Le donne del coro, infatti, rimproverano ad Elena di aver voluto compiere in forma indebita i riti della dea, attirando su di sé l'ira della «Gran Madre»[19]. «Temibile è di fatti il potere delle nebridi variegate, dell'edera verdeggiante che corona i sacri narteci, del rombo circolare che ruota, sferzato dall'aria, della capigliatura bacchica che si agita per Bromio e delle mistiche notti, consacrate alla dea»[20].

L'introduzione di Dioniso nel mondo eleusino era già avviata sul finire del V sec., anche in rapporto alla parziale identificazione del

---

τούς τοιούτους αὐτῷ καιρούς χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν»; cfr. *ibid.*, 1342b, 1-6. Esso, con cui modulò i suoi canti Olimpo, ha la facoltà di suscitare l'entusiasmo (Aristotele, *Pol.* VIII, 1340 a 10: «[τὰ δ' 'Ολύμπου μέλη] ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς»). Cfr. Croissant, *op. cit.*, p. 60sg., 67sg. Sul significato della musica orgiastica in Euripide si veda E. Montsopoulos, *Euripide et la philosophie de la musique*, in *REG*, LXXV (1962), pp. 420-425; 436-438.

[19] *Hel.*, vv. 1353-1357: «Ὧν οὐ θέμις <σ'> οὔθ' ὁσία / ἐπειρῶ σοῖς ἐν θαλάμοις,/ μῆνιν δ' ἔχεις μεγάλας / Ματρός, ὦ παῖ, θυσίας / οὐ σεβίζουσα θεᾶς.». Per il v. 1353sg. cfr. ed. Kannicht, p. 174: «† ὧν οὐ θέμις οὔθ ὁσία / ἐπύρωσας ἐν θαλάμοις». Sul significato del rimprovero mosso ad Elena si veda Grégoire, *op. cit.*, pp. 13-17; Wilamowitz-Moellendorf, *Griechische Verskunst*, p. 218 n. 1. Il Kannicht suggerisce un'ipotesi suggestiva: al v. 1354 l'espressione ἐν θαλάμοις, piuttosto che alla dimora di Elena, la quale vi avrebbe indebitamente celebrato i riti della *Meter*, potrebbe alludere ai tipici luoghi di culto sotterranei di Cibele (θαλάμαι), di cui è notizia in Nicandro (*Alexiph.* 6-8 *cum schol.*; cfr. H. Hepding, *Attis. Seine Mythen und sein Kult* (Giessen, 1903), p. 8sg.) oltre che in altri testi (*op. cit.*, vol II, p. 354). Si avrebbe allora un riferimento specifico al culto della dea frigia, nella sua forma più caratteristica, e risulterebbero rafforzate le connotazioni metroache di tutto il contesto.

[20] *Hel.*, vv. 1358-1365: «Μέγα τοι δύναται νεβρῶν / παμποίκιλοι στολίδες / κισσοῦ τε στεφθεῖσα χλόα / νάρθηκας εἰς ἱερούς, / ῥόμβου θ' εἱλισσομένα / κύκλιος ἔνοσις αἰθερία, / βακχεύουσά τ' ἔθειρα Βρομί /ῳ καὶ παννυχίδες θεᾶς». Traduzione secondo Grégoire, *op. cit.*, p. 106. Cfr. Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 357. Sul rombo si veda A. S. F. Gow, ΙΥΓΣ, ΡΟΜΒΟΣ, *Rhombus*, *Turbo*, in *JHS*, 54 (1934), pp. 1-13 (Pl. I). Sull'uso di tale strumento in Grecia si veda anche R. Pettazzoni, *I misteri* (Bologna, 1924), pp. 19-34 (p. 25sg. in particolare nel culto di Cibele).

personaggio con Iakchos [21], e pertanto la conclusione del Coro poteva apparire accettabile, sotto questo profilo, agli spettatori ateniesi. Tuttavia l'insistenza sugli aspetti peculiari del rituale bacchico, in quanto manifestazione in onore di *Bromios*, sembra indicare che, nelle intenzioni del poeta, l'associazione dei due culti è fatta, piuttosto che in relazione ad Eleusi, sotto il segno di quella personalità divina che, lungo tutto il brano lirico, si è sovrapposta alla dea eleusina sino a trasformare sensibilmente la sua fisionomia usuale. Ci riferiamo a quella Μήτηρ θεῶν o Μεγάλα Μήτηρ che le fonti del V sec. a. Cr. ben conoscono come figura divina con attributi specifici, attorno alla quale gravita una religiosità d'ispirazione mistico-orgiastica analoga, sotto molti profili, a quella dionisiaca.

A nessuno dei commentatori del testo euripideo è sfuggita questa sua singolarità [22] e si è parlato di «associazione» [23] ovvero di «fusione» [24], di «sincretismo» [25] e di «confusione» [26] fra le due dee, senza tuttavia pervenire, in molti casi [27], ad un adeguato approfondimento delle conclusioni di rilevanza storico-religiosa cui esso, insieme con altre testimonianze che si muovono nella stessa direzione, permette di pervenire. Tali conclusioni dipendono essenzialmente dalla esatta formulazione e soluzione di due problemi pregiudiziali, di cui il primo riguarda la natura e le prerogative del personaggio divino qualificato dal titolo di Μήτηρ θεῶν o Μήτηρ Μεγάλα. Il secondo consiste nello stabilire se l'accostamento o sovrapposizione di tale figura a quella di Demetra sia in Euripide soltanto il frutto del «vago sincretismo dei poeti» [28] ovvero rifletta un reale dato religioso, sul piano mitico e cultuale. Si tratterà quindi di vedere quali siano stati i tempi, i modi e le ragioni di siffatta connessione fra le due dee, della quale è testimone l'*Elena*.

---

[21] Cfr. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 161; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. II (Berlin, 1935; 2a ed. 1963), pp. 197-199; Id., s.v. *Mysterien*, in *PWRE*, XVI, 2, *col.* 1259sg.; H. Metzger, *Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique (Pl. XXV)*, in *BCH*, LXVIII-LXIX (1944-45), pp. 323-339; Nilsson, *GGR*, vol. I², p. 664; J.-P. Guépin, *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy* (Amsterdam, 1968), p. 269sg. Sul ruolo di Dioniso ad Eleusi, che secondo alcuni studiosi sarebbe stato assai notevole (P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis* (Paris, 1914), pp. 106-109; 297-299; 445-456) si vedano le riserve di L. Deubner in *ARW*, XX (1920-21), p. 160 e di Noack, *Eleusis* (Berlin, 1927), p. 231, n. 1 e le conclusioni del tutto negative del Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), p. 238; p. 241; p. 276sgg. Per l'originaria distinzione di Dioniso e Iakchos, che peraltro furono parzialmente assimilati in epoca abbastanza antica (cfr. Sofocle, *Ant.*, vv. 1115-1152; fr. 874 Nauck²) si veda anche M. P. Nilsson, *Die eleusinischen Gottheiten*, in *ARW*, XXXII (1935), p. 83sg.; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (Paris, 1936), p. 26sg.; p. 89sg. Sul problema di siffatta assimilazione, che presenta gradi e connotazioni diverse, cfr. in ultimo F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin, 1974), pp. 51-58. Per la presenza di Dioniso nel mondo eleusino *ibid.*, pp. 40-78.

[22] Cfr. Wilamowitz-Moellendorf, *Griechische Verskunst*, p. 217, n. 1.

[23] O. Kern, s.v. *Demeter*, in *PWRE*, IV, 2, *col.* 2755; A. Rapp, s.v. *Kybele*, in Roscher, *Myth.Lex.*, II, 1, *col.* 1643.

[24] L. Malten, *Altorphische Demetersage*, in *ARW*, 12 (1909), p. 419.

[25] Nilsson, *GGR*, vol. I², p. 726, n. 6; E. Will, *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (= Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958; Paris, 1960), p. 100.

Gli aspetti della personalità della dea evocata nel testo euripideo che, mentre appaiono poco conformi all'immagine più usuale di Demetra, convergono nel delineare un tipo divino omogeneo e noto da altre testimonianze sono, come si è visto, gli appellativi di «Madre degli dèi» e «Gran Madre», l'attributo di ὀρεία e lo scenario montano e selvaggio in cui è situata la vicenda e al quale la menzione delle «vette nevose» dell'Ida conferisce un tocco intenzionalmente allusivo, l'immagine del cocchio trascinato da fiere; infine, l'atmosfera orgiastica creata intorno al personaggio dall'uso dei sacri strumenti (cembali, timpani, flauto) e sottolineata dall'associazione ai riti bacchici, mentre la notazione sul carattere notturno delle feste completa il quadro.

Il carattere materno di Demetra non ha bisogno di essere sottolineato, essendone la prerogativa essenziale, sia in relazione alla sua qualità di divinità ctonia, fonte e dispensatrice delle forze feconde della natura, sia nel senso più specifico e mitologicamente definito di madre della divina *Kore*. Tuttavia il titolo di Μήτηρ θεῶν non compete nella comune tradizione greca alla dea eleusina ma piuttosto ad un'altra figura divina, come sua denominazione specifica,

---

[26] H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain* (Paris, 1912), p. 392, n. 4, p. 504.

[27] Un esame molto dettagliato del problema è offerto nel commento del Kannicht (*op. cit.*, vol. II, pp. 328-333).

[28] Così L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. III (Oxford, 1907), p. 292.

alternandosi a quello di Μήτηρ μεγάλα. Con quest'ultimo appellativo la dea è invocata da Pindaro in un noto passo della III *Pitica*[29], oltre che in un frammento dei *Parthenia*[30] e in un altro dei *Ditirambi*[31]. Da un passo corrotto, tramandato da Filodemo, sembra risultare che il poeta abbia conosciuto anche il titolo di «Madre degli dèi»[32]. Nella raccolta degli Inni omerici figura una breve composizione di età abbastanza antica[33] dedicata alla Μήτηρ θεῶν, nella quale tale appellativo esprime l'idea di una maternità universale, che abbraccia il mondo divino ed umano[34].

Sull'origine e l'identità del personaggio menzionato in queste prime fonti gli studiosi sono divisi, ritenendo alcuni di poter distinguere una dea propriamente «greca», cui si riferirebbero queste ed altre testimonianze, dalla Rhea cretese, che la teogonia esiodea presenta quale madre degli dèi olimpici e che spesso riceve l'appellativo in questione. Un terzo personaggio, affine ai primi due e ad essi profondamente assimilato fino ad assumere in proprio l'appellativo di Μήτηρ θεῶν, per mantenerlo in tutta la storia religiosa del mondo antico, sarebbe poi la frigia Cibele.

---

[29] *Pyth.* III, 77-79, ed. B. Snell, *Pindari Carmina cum fragmentis* (Lipsia, 1959^3), vol. I, p. 74.

[30] *Parthenia* II, fr. 95 Snell, *op. cit.*, vol. II, Lipsia 1964^3, p. 93.

[31] *Dithyrambi* II, fr. 70b Snell, *op. cit.*, vol. II, p. 74sg.

[32] *Philod.*, *De pietate* 19, 14 = fr. 80 Snell, *op. cit.*, vol. II, p. 83: θεῶ[ν] Κυβέ[λαν] ματ[έρα].

[33] L'Humbert afferma che l'Inno alla Madre degli dèi «non presenta alcun tratto che ci induca a dubitare della sua antichità» (*op. cit.*, p. 196), ma non propone una datazione, sia pure approssimativa. Per il Farnell (*op. cit.*, vol. III, p. 292) questo testo costituirebbe il primo esempio, nella letteratura in nostro possesso, del titolo di Μήτηρ θεῶν come appellativo specifico di una personalità divina. Cfr. Allen-Halliday-Sikes, *op. cit.*, p. 394sg. Il Kannicht vede nell'Inno omerico «das anscheinend älteste literarische Dokument des orgiastischen Kults der phrygischen Göttermutter Kybele» (*op. cit.*, vol. II, p. 329). In realtà, oltre il frammento citato di Pindaro, la più antica testimonianza letteraria sicuramente datata di siffatto titolo è in Erodoto, *Hist.* IV, 76 dove il personaggio divino in questione è oggetto di un culto di tipo entusiastico-orgiastico. D'altra parte, nella Madre degli dèi celebrata dai Ciziceni è da vedere la forma grecizzata della dea che lo stesso Erodoto conosce come ἐπιχωρίη presso i Lidii, ossia Κυβήβη (*Hist.* V, 102, 1). Sulla Gran madre asiatica, i suoi diversi nomi e attributi cfr. G. Radet, *Recherches sur la géographie ancienne de l'Asie Mineure, III.* 'Αρτέμιδος βωμός (*Xénophon, Anabase I, 6, 7*), in *REA*, 6 (1904), pp. 277-319; Id., *La déesse Cibébé d'après une brique de terre cuite récemment découverte à Sardes*, in *REA*, 10 (1908), pp. 109-160.

[34] V. 1sg.: «Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / ὕμνει, Μοῦσα λίγεια».

Tale è l'interpretazione del Rapp[35], che vede la principale differenza tra la Madre degli dèi puramente greca e Cibele, che pure a quella è strettamente apparentata, nella connessione della prima con Pan e le Ninfe mentre la dea asiatica sarebbe caratterizzata dall'appellativo di *Dindymene* e dal rapporto con Attis. Rhea, pur distinta da entrambe, sarebbe sostanzialmente affine a Cibele e pertanto assai spesso identificata con essa. Euripide nell'*Elena*, come Pindaro nei passi citati, si riferirebbe alla Μήτηρ θεῶν puramente greca[36].

Il Farnell ritiene piuttosto che l'appellativo di *Meter theon*, in quanto teologicamente qualificato, si riferisca a Rhea che i Greci, venuti a contatto con il mondo cretese dominato da questa figura di divinità materna, assunsero nel proprio pantheon, facendone la madre degli dèi olimpici[37]. Egli pertanto distingue questa Madre degli dèi greco-cretese dalla asiatica Cibele, cui peraltro la accomuna il carattere orgiastico del culto[38]. Lo studioso riconosce tuttavia che, a partire dal V sec. a. Cr., «i tre nomi, Madre degli dèi o Gran Madre, Rhea, Cibele, sono usati indifferentemente nella letteratura per indicare un'unica personalità divina, e possiamo sospettare che le idee cultuali connesse ai vari templi ed altari della Μήτηρ θεῶν furono influenzati da questa fusione»[39].

---

[35] Cfr. anche M.-J. Lagrange, *La Crète ancienne* (Paris, 1908), p. 98sg.

[36] *Art. cit.*, *coll.* 1659-1662. Si noti tuttavia che lo studioso, mentre cita *Hel.* v. 1310 per dimostrare la sovranità della *Meter theon* «greca» sul mondo delle fiere (*ibid.*, *col.* 1661, 47sgg.), fa appello allo stesso Coro euripideo quando tratta dell'accostamento tra la frigia Cibele e Demetra (*ibid.*, *col.* 1643, 35sg.). Questa contraddizione dello studioso sottolinea quanto sia difficile e artificioso, nello stato della nostra documentazione, distinguere troppo nettamente una «Madre degli dèi asiatica» da una «Madre degli dèi greca». Basti ricordare che negli stessi anni della composizione dell'*Elena* l'invocazione parodistica della Δέσποινα Κυβέλη come μεγάλη Μήτηρ θεῶν καὶ ἀνθρώπων da parte di Aristofane (*Aves*, v. 875sgg.) conferma quanto fosse familiare al pubblico ateniese la figura della Grande Dea frigia come quella cui spettava di diritto il titolo di «Madre degli dèi e degli uomini».

[37] Anche Ch. Picard afferma che la Madre degli dèi greca non sarebbe altri che la Rhea cretese. Soltanto a Roma si sarebbe operata la fusione con la dea frigia (*Sur un «naiskos» inédit de Cybèle au Musée du Caire*, in *MonPiot*, 49 (1957), pp. 61-65).

[38] *Op. cit.*, vol. III, pp. 293-297. Una sostanziale identità fra la cretese Rhea e l'asiatica Cibele è affermata dal Preller che tratta come di un'unica figura divina, equivalente alla *meter theon*, della «Gran Madre Rhea Cibele» (L. Preller - C. Robert, *Griechische Mythologie*, vol. I, *Theogonie und Götter*, (Bonn, 1860^4), pp. 638-653). Il Graillot rimanda all'antico sostrato mediterraneo, eteo-cretese ed anatolico, il quale conosceva una figura di grande dea, da cui sarebbero derivate sia Rhea che la frigia Cibele (*op. cit.*, pp. 1-24).

M. P. Nilsson vede piuttosto nella Madre degli dèi nota alle fonti letterarie del V sec. la grande dea asiatica Cibele, la quale fu accolta in Grecia «al più tardi alla fine del periodo arcaico». Egli infatti, sulla base della congiunta attestazione dei documenti letterari[40] e dei reperti archeologici che permettono di datare la fondazione del Metroon ateniese sul finire del VI sec.[41], fa risalire a tale epoca l'introduzione del culto orientale di Cibele, il quale si sarebbe acclimatato in Grecia, abbandonando gli aspetti crudi e selvaggi del culto e del mito di Attis. La dea avrebbe assunto un volto ellenico, avvicinandosi nel culto alla «Madre» di Eleusi, mentre nel mito fu assimilata a Rhea, madre degli dèi olimpici[42].

L'eventualità proposta dal Nilsson, secondo la quale l'introduzione ad Atene del culto di Cibele fu favorita dai rapporti della città col mondo ionico, che aveva avuto modo di familiarizzarsi con la dea asiatica, costituisce il punto di partenza del lavoro del Will[43]. Le conclusioni cui perviene questo studioso possono essere riassunte nella affermazione che la *Meter theon* delle nostre fonti è da identificare alla dea frigia Cibele, la quale venne accolta dapprima in quella grecità periferica ma culturalmente vivace e feconda che nel VI sec. era rappresentata dalle colonie della Ionia. Qui fu costituito il tipo iconografico della dea seduta all'interno di un *naiskos* con il leoncello sui ginocchi, che nel VI sec. vediamo irradiarsi ampiamente nella Grecia insulare e peninsulare, fino all'Egitto, alla Sicilia e alla Spagna [44]. La Madre degli dèi ricorrente nei testi letterari del V sec. è una Cibele già ellenizzata [45], sebbene la sua fisionomia e il suo culto possano assumere varianti locali, in relazione ai personaggi cui è connessa [46].

---

[39] *Ibid.*, p. 292.

[40] Cfr. Giuliano, *Oratio* V, 159A-B, ed. T. E. Page *et alii* (London-Cambridge, 1962), pp. 442-445; Suida, s.v. Μητραγύρτης (ed. A. Adler, vol. III, p. 391) e βάραθρον (*ibid.*, vol. I, p. 453 = Arist., *Schol. in Plutum* v. 431); Fozio, *Lexikon*, s.v. Μητρῷον (ed. S. A. Naber, vol. I, p. 422). La storicità dell'evento evocato in queste fonti è contestata dal Wilamowitz (*Die Galliamben des Kallimachos und Catullus*, in *Hermes*, XIV (1879), p. 195, n. 3). Anche il Graillot ritiene che la tradizione della fondazione del Metroon ateniese è una leggenda priva di valore storico (*op. cit.*, p. 9).

[41] Per gli scavi nella zona dell'Agorà ateniese, dove sorgeva il Metroon e l'annesso Bouleuterion cfr. H. A. Thompson, *Buildings in the West Side of the Agora*, in *Hesperia*, VI (1937), pp. 1-226, in particolare pp. 203-212. Per una diversa identificazione dei resti monumentali (il Metroon sarebbe la costruzione che l'archeologo americano indica come Bouleuterion) cfr. Ch. Picard, *Le complexe Métrôon-Bouleutérion à l'Agora d'Athènes*, in *RA*, XII (1938), pp. 97-101.

[42] *Op. cit.*, vol. I^2, pp. 725-727.

[43] *Art. cit.*, pp. 95-111.

Di fatto, la più antica testimonianza sicuramente datata sulla presenza in Grecia della *Meter theon* rivela abbastanza chiaramente l'origine orientale della dea e comincia a delineare alcuni aspetti tipici del complesso religioso gravitante attorno ad essa. La Madre «veneranda» (σεμνά) associata con Pan [47] cui si rivolge la devozione di Pindaro è oggetto di un culto notturno [48]; più significativa ai fini della caratterizzazione del personaggio è la menzione dei ῥόμβοι τυπάνων e dei crotali come strumenti del rito metroaco [49]. Il nome stesso di Cibele sembra noto al poeta [50] il quale, in seguito ad un

---

[44] Will, *art. cit.*, p. 98sg.; cfr. G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia* (= EPRO 32; Leiden, 1973), pp. 115-119, Cat. 330-330bis, fig. 146. La scoperta di un coccio col nome Ϙυβάλας a Locri, databile alla fine del VII o ai primi inizi del VI sec. a. Cr., conferma l'antichità del movimento di irradiazione della dea frigia verso Occidente e l'Ionia come centro propulsivo di tale movimento (M. Guarducci, *Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefiri*, in *Klio*, 52 (1970), pp. 133-138).

[45] Sulla storia propriamente anatolica della dea, difficilmente ricostruibile sulla base della attuale documentazione, si veda E. Laroche, *Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle*, in *Éléments orientaux*, pp. 113-128. Cfr. anche W. F. Albright, *The Anatolian Goddess Kubaba*, in *AOF*, V (1928-29), pp. 229-231; G. M. A. Hanfmann - J. C. Waldbaum, *Kybebe and Artemis. Two Anatolian Goddesses at Sardis*, in *Archaeology*, 22, 4 (1969), pp. 264-269; M. R. Gusmani, *Der lydische Name der Kybele*, in *Kadmos*, VIII, 2 (1969), pp. 158-161.

[46] Will, *art. cit.*, pp. 103-110.

[47] Pindaro, *Pyth.* III, 77-79; cfr. fr. 95, Snell, *op. cit.*, vol. II, p. 93, dove Pan è invocato come Ματρὸς Μεγάλας ὀπαδέ e fr. 96, Snell, *op. cit.*, vol. II, p. 93, in cui il personaggio è chiamato μεγάλας θεοῦ κύνα παντοδαπόν. Per l'associazione di Pan e delle Ninfe al personaggio della *Meter* cfr. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. III (Berlin, 1963^{3}), p. 133sg.; Id., *Darstellungen der Göttermutter in Boiotien*, in *AA*, 52 (1937), *coll.* 466-475, Abb. 1-3; F. Muthmann, *Weihrelief an Acheloos und Naturgottheiten*, in *Antike Kunst* 11 (1968), pp. 24-44. Una medesima associazione si avrebbe nella grotta di Vari, in Attica, se fosse esatta l'identificazione con Cibele del personaggio femminile seduto in trono, proposta dal Milchhöfer (*AM*, V (1880), p. 217; cfr. L. Bloch, s.v. *Nymphen* in Roscher, *Myth.Lex.*, III, 1, *col.* 531). Si veda Ch. H. Weller *et alii*, *The Cave at Vari*, in *JHS*, VII (1903), pp. 263-349. La figura di Pan appare presso Cibele anche in alcuni *naiskoi*

---

di Atene (J. N. Svoronos, *Das Athener Nationalmuseum*, Textband III (Athen, 1937), p. 623, nº 287, Taf. CXX, 1556; *ibid.*, nº 298, Taf. CCXXXIX, 1; cfr. *ibid.*, p. 625; Graillot, *op. cit.*, p. 506; *AM*, XXI (1896), p. 279; Graillot, *op. cit.*, p. 508f.), in un rilievo del Museo di Berlino (Conze in *AZ*, 38 (1880), p. 4P, Taf. 4, 4) e in un altro proveniente da Paro (Rapp, *art. cit.*, *col.* 1654; O. Walter, ΚΟΥΡΗΤΙΚΗ ΤΡΙΑΣ in *ÖJh*, 31 (1939), p. 70sg., Abb. 25) oltre che in alcuni monumenti di Tanagra (Svoronos, *op. cit.*, Textband II (1911), nº 119, pp. 363-367, Taf. XLV, 1421; cfr. Graillot, *op. cit.*, p. 509sg.). Si ricorda ancora un monumento della collezione Sabouroff (A. Furtwängler, *Die Sammlung Sabouroff*, vol. II (Berlin, 1883-1887), Taf. 27-28, p. 4sg.; cfr. Bloch, *art. cit.*, *col.* 558, Abb. 3), cui appartiene la lastra fittile di età ellenistica nella quale, sotto il seggio di Cibele, è raffigurato un satiro che suona la siringa (Furtwängler, *op. cit.*, Taf. 137; cfr. Rapp, *art. cit.*, *col.* 1646, 1649sg. e fig. 3). La persistenza di siffatta associazione (per la quale si veda anche K. Wernicke, s.v. *Pan* in Roscher, *Myth.Lex.*, vol. III, 1, *col.* 1362sgg.) nel periodo imperiale romano è attestata a Ostia, dove il sacello di Attis all'interno del santuario metroaco presenta due grandi immagini di Pan sulle semicolonne dell'ingresso (G. Calza, *Il santuario della Magna Mater a Ostia*, in *MemPont*, VI (1946), p. 195, fig. 6; R. Calza, *Sculture rinvenute nel Santuario*, *ibid.*, p. 208sg. nº 1a-b, figg. 8-9; A. Grenier, *Notes d'archéologie romaine*, in *CRAI* (1948), pp. 144-152; M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali a Ostia* (= EPRO 3; Leiden, 1962), p. 5, Tav. II, 3). Per le connessioni di Pan con la Gran Madre si veda anche Ch. Picard, *L'entrée de la salle absidale à l'Attideion d'Ostie*, in *RHR*, CXXXV (1949), pp. 129-142; Id., *L'entrée de l'Anactoron dans l'Attideion d'Ostie*, in *CRAI* (1949), pp. 58-62. Tale associazione sarebbe da mettere in rapporto, almeno in parte, con la qualità della dea come protettrice dei passaggi e delle porte (cfr. Ch. Picard, *Rhéa-Cybèle et le culte des portes sacrées*, in F. Freeman Saudler (ed.), *Essays in Memory of Karl Lehman*, New York, 1964, pp. 259-266).

[48] *Pyth.* III, 77-79: «ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω / Ματρί, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν Πανὶ μέλπονται θαμά / σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαι». Cfr. *schol. 140*: «ἐννύχιαι δὲ, ἐπεὶ νυκτὸς αὐτῇ τὰ μυστήρια τελεῖται» (ed. A. B. Drachmann, vol. II, p. 81). Sulle circostanze della composizione cfr. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros* (Berlin, 1922), pp. 280-285. Per il carattere notturno del rituale metroaco si veda Erodoto, *Hist.* IV, 76: Anacarsi si propone di compiere una παννυχίς in onore della Μήτηρ θεῶν.

[49] Fr. 70b Snell: «σεμνᾷ μὲν κατάρχει / Ματέρι πὰρ μ[εγ]άλᾳ ῥόμβοι τυπάνων, / ἐν δὲ κέχλαδ[εν] κρόταλ' αἰθομένα τε/δᾷς ὑπὸ ξαν[θα]ῖσι πεύκαις». Nella citazione del medesimo passo da parte di Strabone appare la variante ῥόμβοι κυμβάλων (*Geogr.* X, 3, 13).

[50] Fr. 80 Snell. Cfr. *supra*, p. 1155, n. 32.

evento miracoloso, avrebbe elevato un tempietto alla dea [51] che, per l'esplicita testimonianza di Pausania, sarebbe stata la Μήτηρ Δινδυμήνη [52].

Timpani, cembali, flauti che nel Coro dell'*Elena* accompagnano la Madre divina, appaiono nelle fonti del V sec. gli strumenti tipici del contesto rituale relativo alla *Meter theon*, della quale sono per lo più esplicite le implicanze orientali e specificamente frigie. Lo stesso Euripide rivela una notevole familiarità, certo condivisa dal pubblico al quale si rivolge, con l'atmosfera entusiastico-orgiastica suscitata dagli strumenti musicali in uso nel culto metroaco.

Il Dioniso delle *Baccanti* invita le donne lidie del suo *thiasos* ad agitare «i tamburini nativi della Frigia, inventati da Rhea, la Madre», oltre che da lui stesso [53]. Il timpano è chiamato più oltre βυρσότονον κύκλωμα [54] e la sua invenzione è attribuita ai Coribanti, i quali, dopo averne fuso il suono con quello più dolce dei «flauti frigi», lo consegnarono alla Madre Rhea [55]. Quest'ultima è in realtà la frigia Cibele, come esplicitamente afferma il Coro nell'entusiastico μακαρισμός che proclama la beatitudine di chi «secondo il rito, celebra i santi misteri di Cibele, la Gran Madre» [56].

---

[51] *Schol. Pyth.* III, 137b e 138 (ed. Drachmann, vol. II, p. 80sg.).

[52] Pausania, *Descr.* IX, 25, 3: presso il fiume Dirce, in Beozia, egli vide «οἰκίας τε ἐρείπια τῆς Πινδάρου καὶ μητρὸς Δινδυμήνης ἱερόν, Πινδάρου μὲν ἀνάθημα». Il racconto della dedica del tempietto da parte di Pindaro sembra riflettere una tradizione autentica (L. Ziehen, s.v. *Thebai*, in *PWRE*, Zweite Reihe, vol. V, *coll.* 1532-1534). Il Farnell, facendo notare che l'autorizzazione richiesta all'oracolo delfico sarebbe stata superflua qualora Pindaro avesse adottato un culto puramente greco, conclude che la *Meter* venerata dal poeta era la frigia Cibele (*op. cit.*, vol. III, p. 302 e n.a.). Cfr. anche Preller-Robert, *op. cit.*, vol. I, p. 650; B. Moreux, *Dèmèter et Dionysos dans la septième Isthmique de Pindare*, in *REG*, LXXXIII (1970), p. 10sg. L'interesse di Pindaro per la religione metroaca è confermato dalla composizione di ἐνθρονισμοί, attribuitagli dal Lessico di Suida (cfr. Kern, *Orph. frag.*, p. 298, n. 12; G. Hock, *Griechische Weihegebräuche* (Würzburg, 1905), p. 63; J. Irigoin, *Histoire du texte de Pindare* (Paris, 1952), p. 36sg.; Dodds, *op. cit.*, p. 105, n. 2). E. Hiller ha invece ritenuto interpolato questo titolo nell'elenco delle opere pindariche offerto da Suida (*Die antiken Verzeichnisse der Pindarischen Dichtungen*, in *Hermes*, XXI (1886), pp. 360-365). Sulla devozione di Pindaro verso la Gran Madre cfr. inoltre C. M. Bowra, *Pindar* (Oxford, 1964), p. 50sg.; p. 62.

[53] *Bacch.*, vv. 55-59. Trad. di H. Grégoire (Paris, 1961), p. 244. Cfr. E. R. Dodds, *Euripides-Bacchae* (Oxford, 1960²), pp. 70-71; J. Roux, *Euripide, Les Bacchantes* (Paris, 1972), vol. II, pp. 257-259. Per l'identificazione Rhea-Cibele, assai frequente nelle fonti greche, cfr. ad esempio, Teocrito, Id. XX, 40; *Antologia Palatina* VI, 217-219; Nicandro, *Alexiph.* 6-8, 217sgg. *cum schol.*; *Schol. III Pyth.* 137a (ed. Drachmann, vol. II, p. 80; cfr. 139b, *ibid.*, p. 81); *Schol. in Philoct.* 391sgg.; 401sg. (ed. P. N. Papageorgius, p. 362sg.); *Schol. in Aves* 877 (ed. F. Dübner, p. 230; cfr. Suida, s.v. *Kybele*, ed. Adler, III, p. 203); Apollodoro, *Bibl.* III, 5, 1-2; Strabone,

In un frammento del *Palamede* si presenta Dioniso che «con la Madre sua cara, sull'Ida si gode allo strepitare dei timpani» [57]. Ancora, i timpani insieme coi cembali e i rombi risuonano nel rituale celebrato dalle donne asiatiche in onore di Cibele, quale è descritto nella Σεμέλη di Diogene [58] e l'Inno omerico alla *Meter theon* sa che costei «si compiace del suono dei crotali e dei timpani e del fremito dei flauti» [59]. Infine Erodoto, ricordando l'ὁρτή compiuta dallo scita Anacarsi ad imitazione della sontuosa festa ammirata a Cizico in onore della Madre degli dèi, presenta il personaggio nell'atto di agitare il tamburino, avendo indosso le immagini divine [60].

Sarebbe superfluo enumerare poi tutte le fonti posteriori, greche [61]

Geogr. X, 3, 12 e 15; Luciano, *Saltatio*, 8; *de sacr.* 7; *dial. deor.*, XII; *de dea Syria*, 15; Apollonio Rodio, *Argon.* I, 1138sg. *cum schol.* (ed. Wendel, p. 103); Cornuto, *Theol. gr. comp.*, 6.

[54] Cfr. *Hel.*, v. 1347: «τύπανα . . . . βυρσοτενῆ».

[55] *Bacch.*, vv. 120-129. Cfr. Dodds, *Bacchae*, pp. 83-85; Roux, *op. cit.*, vol. II, pp. 286-289.

[56] *Ibid.*, v. 78sg. Trad. di A. J. Festugière, *La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes*, in *Eranos-Jahrbuch*, LIV (1956), p. 73 (rist. in *Études de religion grecque et hellénistique* (Paris, 1972), p. 67). Cfr. Dodds, *Bacchae*, p. 75sgg.; Roux, *op. cit.*, vol. II, pp. 268-273.

[57] «ὃς ἀν' Ἴδαν/τέρπεται σὺν ματρὶ φίλᾳ / τυμπάνων <ἐπ>' ἰαχαῖς» (fr. 586 A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, rist. Hildesheim 1964 con Suppl. di B. Snell, p. 545 = Strabone, *Geogr.* X, 3, 13). Cfr. Dodds, *Bacchae*, p. 76sg.

[58] Testo in Nauck, *op. cit.*^{2}, p. 776sg. Cfr. Rapp, *art. cit.*, *col.* 1656; W. Drexler, s.v. *Meter* in Roscher, *Myth.Lex.*, vol. II, 2, *col.* 2871.

[59] V. 3sg.: «ᾗ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχὴ σύν τε βρόμος αὐλῶν / εὔαδεν».

[60] *Hist.* IV, 76.

[61] Basti ricordare i carmi dell'Antologia Palatina, dove spesso appaiono le donne cultrici di Cibele ovvero i Galli danzanti al suono di flauti, cembali e timpani (VI, 51, 94, 220, 239; VII, 217-220, 223, 709; IX, 340). Cfr. Diodoro Siculo, *Bibl.* III, 58; V, 49; Dionigi di Alicarnasso, *Ant. Rom.*, II, 19, 5; Luciano, *deor. dial.* XII; Strabone, *Geogr.* X, 3, 17; Apollonio Rodio, *Argon.* I, 1138sg.; Cornuto, *Theol. gr. comp.*, 6; Nonno, *Dion.* X, 386sgg. Nell'inno

e latine [62], che illustrano l'atmosfera di acceso e talvolta violento entusiasmo religioso creata attorno ai fedeli di Cibele dal suono fragoroso dei sacri strumenti, di cui ricorrono frequenti le immagini anche nei monumenti figurati [63].

Nei testi di Euripide sopra citati è apparsa evidente la tendenza a stabilire una stretta connessione fra l'orgiasmo metroaco e il misticismo bacchico, sino ad operare quasi una identificazione fra i rituali della dea frigia e di Dioniso [64]. Nelle *Baccanti* l'insistenza sulla comune invenzione e proprietà dei sacri strumenti da parte dei due personaggi [65] si traduce in un'intima fusione dei culti rispettivi nel contesto del *makarismos* già ricordato, nel quale si enuncia una concezione mistica di profonda intensità religiosa: «O fortunato, come gli dèi, colui che, divinamente favorito da una buona parte, istruito nei misteri degli dèi, si comporta, col suo modo di vita, da consacrato e diventa, quanto all'anima, un vero membro del tiaso, comunicando, sulla montagna, con Bacco mediante sacre purificazioni. Felice colui che, secondo il rito, celebra i santi misteri di Cibele, la Gran Madre, il quale, brandendo il tirso e coronato d'edera, vive al servizio di Dioniso» [66].

---

orfico 27, 11 la *Meter theon* riceve l'appellativo di τυμπανοτερπή<ς> (ed. G. Quandt, *Orphei Hymni* (Berlin, 1955²), p. 22sg.).

[62] Lucrezio, *De rer. nat.* II, 618sg.; Seneca, *Agamen.* 686-690; Varrone, *Sat. Men.* XV, XXXIII; Catullo, *Carm.* LXIII; Mecenate, fr. 4; Ovidio, *Fast.* IV, 179sgg.; *Ep. ex. Ponto* I, 1, 39-40; Giovenale, *Sat.* VI, 515; Marziale, *Epigr.* XIV, 204; *Incerti Carmen contra paganos,* 73; Claudiano XVIII (*in Eutropium* I), 277-280; XX (*in Eutropium* II), 301-303.

[63] Sugli aspetti entusiastico-orgiastici dei culti dell'Asia Minore cfr. Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1929⁴), pp. 43-68.

[64] Sui rapporti fra Dioniso e la Gran Madre nelle *Baccanti* cfr. Dodds, *Bacchae,* p. 76sg.; 83sgg. Per le connessioni dei due culti, in relazione al comune carattere orgiastico cfr. A. Dieterich, *Mutter Erde* (Leipzig-Berlin, 1925³), p. 82sg.; Kern, s.v. *Dionysos,* in *PWRE,* V, *col.* 1026, 1041sg.; Id., *Die Religion der Griechen,* vol. I (Berlin, 1963²), p. 234; E. Marbach, s.v. *Mainades,* in *PWRE,* XIV, 1, *col.* 561.

[65] I timpani, dopo essere stati posti dai Coribanti nelle mani di Rhea, furono da costei consegnati ai Satiri del corteo bacchico, che ne fecero gli strumenti delle «danze trieteriche di cui si compiace Dioniso» (vv. 130-134). C'è dunque una *traditio,* che implica una certa dipendenza del rituale dionisiaco da quello metroaco.

[66] «ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων / τελετὰς θεῶν εἰδὼς / βιοτὰν ἁγιστεύει / καὶ θιασεύεται ψυχὰν / ἐν ὄρεσσι βακχεύων / ὁσίοις καθαρμοῖσιν· / τά τε ματρὸς

Una analoga profonda connessione del culto, e delle relative dottrine mistiche, gravitante attorno a due figure divine le quali, se pure non identiche rispettivamente a Dioniso e a Cibele, di certo sono a queste parallele, è stabilita nel noto frammento de *I Cretesi* [67]. In un contesto indubbiamente influenzato dalle dottrine orfiche [68] si esalta lo ἁγνὸς βίος di colui che, divenuto miste di Zeus Ideo, ha compiuto i riti omofagici di «Zagreo che vaga di notte» [69], ha innalzato le fiaccole in onore della Madre montana e dei Cureti e, divenuto puro e santo, è stato chiamato *bakchos* [70].

Ciò conferma che il rapporto fra le παννυχίδες della *Meter* e i riti bacchici stabilito nel coro dell'*Elena*, più che alle note connessioni di Dioniso col mondo eleusino, rimanda al tema, caro all'autore, della stretta affinità dei culti, d'ispirazione mistico-orgiastica, in cui si celebra la dea orientale e il Dioniso βάκχος [71]. Tale tema, del resto, è già presente in Pindaro, là dove descrive in toni vividi la

---

μεγάλας ὄρ/για Κυβέλας θεμιτεύων, / ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων / κισσῷ τε στεφανωθεὶς / Διόνυσον θεραπεύει» (vv. 71-82). Trad. di Festugière, *art. cit.*, p. 73. Si veda il commento all'intero brano, *ibid.*, pp. 73-86 (= *Études*, pp. 66-80).

[67] Fr. 472 Nauck², p. 505sg.

[68] L'iniziato ai sacri riti indossa candide vesti, rifugge dalla generazione, dal contatto con i sepolcri e si astiene dal cibo animale. Cfr. O. Kern, *Orphiker auf Kreta*, in *Hermes*, LI (1916), p. 563. Sui rapporti fra dionisismo ed orfismo si veda W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement* (London, 1952²; tr. fr., Paris, 1956); H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951; tr. it., Torino, 1972), pp. 389-413. Sul coro dei Cretesi in particolare, cfr. Guthrie, *op. cit.*, tr. fr., pp. 128-134, 221sg.; Jeanmaire, *op. cit.*, p. 272.

[69] Su Zagreo, come personaggio originariamente distinto da Dioniso ma poi a questo identificato, soprattutto nei contesti orfici, cfr. Festugière, *Les mystères de Dionysos*, in *RB*, XLIV (1935), pp. 372-381 (= *Études*, pp. 38-47); Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 272, 402-406. Le testimonianze su Zagreo in Kern, *Orph. frag.*, p. 230sg.

[70] «ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ / Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, / καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς / τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας / μητρὶ τ'ὀρείῳ δᾷδας ἀνασχὼν / καὶ Κουρήτων / βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς». L'ambientazione cretese dei riti qui evocati rende senz'altro preminente nella «Madre montana» il riferimento a Rhea, di cui il mito localizzava nell'isola la generazione di Zeus.

[71] Cfr. anche Dodds, *Bacchae*, p. 77. Il rapporto fra Dioniso e la Madre asiatica avrebbe un carattere occasionale, in relazione alle affinità dei due culti, entrambi di natura orgiastica, secondo il Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 70).

festa (τελετά) che nell'Olimpo gli dèi celebrano in onore di Bromios. La composizione poetica ci è pervenuta in maniera frammentaria, sicchè non è possibile formulare un giudizio definitivo sulla qualità del rapporto tra il dio e la *Meter megale*. Dal brano residuo si deduce comunque che quest'ultima occupa una posizione di rilievo nel contesto del rituale: tra gli Uranidi che nella reggia celeste si preparano alla *telete* ella è menzionata per prima, come colei presso la quale risuonano i ῥόμβοι τυπάνων, rumoreggiano i cembali, le bionde fiaccole vengono agitate [72].

Un passo della VII *Istmica*, sul quale verremo più oltre, definisce Dioniso «paredro» di una Demetra χαλκόκροτος in cui sembrano presenti connotazioni metroache [73]. In un rilievo frammentario del V sec. a. Cr., proveniente dalle rovine di un santuario a Tanagra, la Madre degli dèi-Cibele appare con patera e timpano, seduta su un trono presso il quale sono a sinistra un leone e a destra un personaggio dalle fattezze faunesche (Satiro o Pan) [74]. Secondo la ricostruzione dei frammenti operata dallo Svoronos [75], davanti alla dea si svolge un corteo di personaggi: dopo due figure femminili che reggono rispettivamente una lunga fiaccola e un timpano, appare una figura maschile barbuta, seguita da tre giovani donne con timpano e un bastone interpretabile come la *rhabdos kottabiké*. Mentre alcuni interpreti hanno identificato nei personaggi femminili le Ninfe che insieme con Pan accompagnano la dea nel già citato frammento pindarico [76], Svoronos più opportunamente vede in esse le fedeli di Cibele, che usano danzare al suono dei timpani. Nel personaggio maschile egli identifica Dioniso.

---

[72] Fr. 70b Snell (*op. cit.*, vol. II, p. 74sg.). Cfr. *supra*, p. 1159, n. 49. Si veda anche L. R. Farnell, *The Works of Pindar*, vol. II, *Critical Commentary* (London, 1932), p. 423. Negli *Edoni* di Eschilo alla dea *Kotytto*, affine per molti aspetti alla Gran Madre frigia, è associato un «Dioniso» titolare di un culto entusiastico-orgiastico (fr. 57 Nauck², p. 20sg. = F 71 H. J. Mette, *Der Verlorene Aischylos* (Berlin, 1963), p. 136sg.). Cfr. C. A. Lobeck, *Aglaophamus* (Königsberg, 1829), vol. II, pp. 1014-1039; P. Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs* (Paris, 1873), p. 57sg.

[73] Moreux, *art. cit.*, pp. 1-14.

[74] Cfr. *supra*, p. 1158, n. 47.

[75] *Op. cit.*, Textband II, pp. 363-367.

[76] Rapp, *art. cit.*, *col.* 1662; Bloch, s.v. *Nymphen* in Roscher, *Myth.Lex.*, III, 1, *col.* 531.

Si avrebbe allora la rappresentazione figurata di quella intima associazione del culto metroaco e dionisiaco che, già adombrata nelle liriche di Pindaro, trova ampio rilievo nei testi euripidei.

Alla tradizione posteriore sono ben note le connessioni fra i due dèi sotto il profilo mitico [77], mentre l'affinità sostanziale dei rispettivi culti, nelle modalità rituali e nel tipo di religiosità che in essi si esprime, assurge a modulo interpretativo del fatto religioso nel famoso *excursus* teologico di Strabone, mutuato a fonti abbastanza antiche [78].

L'ambientazione della vicenda demetriaca in uno scenario naturale inculto, tra monti [79], valli boscose, acque impetuose di fiumi, l'attributo di ὀρεία che sinteticamente esprime la familiarità della dea con siffatto ambiente selvaggio, e la menzione delle fiere aggiogate al cocchio della Madre sono gli ulteriori elementi che contribuiscono a definire la personalità divina che Euripide ha inteso sovrapporre alla Demetra eleusina, sino a fonderla con essa.

---

[77] Dioniso è guarito dalla *mania* ispiratagli da Hera allorchè si reca in Frigia presso Cibele e là, «purificato da Rhea e avendo appreso i sacri riti (τὰς τελετάς)», riprende il suo viaggio (Apollodoro, *Bibl.* III, 5, 1-2; *schol.* III *Pyth.* 139b). Cfr. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 356-358. Le note connessioni fra Cibele e il frigio Sabazio (Aristofane, *Aves*, 875sg.; Demostene, *De corona*, 259sg.; *Ant. Pal.* VII, 222; Strabone, *Geogr.* X, 3, 15 e 18) sono attestate fino ad epoca tarda anche nei monumenti figurati. Cfr., ad esempio, la placca bronzea di Berlino in A. Furtwängler in *AA*, VII (1892), p. 111sg. n° 15; Graillot, *op. cit.*, p. 186 e Pl. III; Ch. Picard in *MonPiot*, 49 (1957), p. 59sg., fig. 7. Altri monumenti in Ch. Picard, *Le dieu thraco-phrygien Sabazios-Sabazius à Vichy*, in *RACentre*, I (1962), pp. 10-29; Id., *Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte*, in *RA* (1961), II, pp. 129-176. Dioniso, del resto, fu identificato in varia misura al dio frigio. Cfr. *Schol. in Aves*, v. 874: «Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἷς ἐστι θεός»; *schol. in Vespas*, v. 9: «Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θρᾷκες καλοῦσι»; *Etym. Magnum*, 707, 14-17; Macrobio, *Sat.* I, 18, 11. Strabone afferma che Sabazio appartiene anch'egli al gruppo frigio e «in certo modo è il figlio della Madre, poichè egli ha tramandato i riti di Dioniso» (*Geogr.* X, 3, 15). Nel clima sincretistico riflesso negli Inni orfici (cfr. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, pp. 513-517) appare un Dioniso-Sabazio connesso ad una *meter* Ἵπτα (*Hymn. Orph.* 48-49, ed. Quandt, p. 35sg.) nella quale è da vedere una figura della Gran Madre dell'Asia Minore (cfr. Graillot, *op. cit.*, p. 13; Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. III, p. 62); egli è inoltre assimilato ad un personaggio androgino, Mise, del tipo di Agdistis (*Hymn. Orph.* 42 ed. Quandt, p. 32sg.). Per i rapporti fra Dioniso e Sabazio cfr. R. Eisele, s.v. *Sabazios* in Roscher, *Myth.Lex.*, vol. IV, *col.* 234sg.; 257-61; Nilsson, *GGR*, vol. I^2, p. 566sg., 578-582.

[78] *Geogr.* X, 3, 7-23. Cfr. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique* (Lille, 1939), pp. 593-616. Si veda anche Plutarco, *Amator.* XVI, 758 e dove, citando un verso sofocleo (fr. 778 Nauck^2), dichiara: «Τὰ Μητρῷα καὶ Πανικὰ κοινωνεῖ τοῖς Βακχικοῖς ὀργιασμοῖς».

[79] Le «vette nevose abitate dalle Ninfe dell'Ida» (*Hel.*, v. 1323sg.) alludono verisimilmente alla patria frigia della dea, nonostante il possibile

L'Inno omerico alla Madre degli dèi conferma la predilezione della dea per gli animali selvaggi, per «le montagne sonore e le vallate boscose» [80]. 'Ορεστέρα è la «Gaia che tutto nutre», la quale abita presso il vasto Pactolos ricco d'oro, celebrata nel *Filottete* [81]; in essa lo scoliaste identifica Rhea, i cui «misteri» si celebrano sui monti [82]. Ma la menzione del Pactolos lo induce a sottolineare le connotazioni frigie del personaggio [83], che certamente erano presenti anche nelle intenzioni di Sofocle e percepibili al pubblico al quale si rivolgeva. La dea è «colei che siede sui leoni uccisori di tori» [84], immagine ardita che lo scoliaste commenta affermando che «ἐπὶ ἅρματος γὰρ λεόντων ὀχεῖται ἡ 'Ρέα» [85].

Il motivo del cocchio trascinato dai leoni è uno dei più noti e frequenti dell'iconografia metroaca fino ad epoca tarda; per esso basterà citare, tra i numerosi monumenti, un altare taurobolico di Roma [86] e la bella patera d'argento di Parabiago, dove la qua-

---

riferimento all'omonimo monte cretese, sede dell'altra Madre divina, Rhea. L'attributo di 'Ιδαία è conferito alla dea in un altro luogo euripideo (*Oreste*, v. 1453), dove l'invocazione alla «Madre dell'Ida», per essere posta in bocca ad un frigio, certamente rimanda al monte della Troade, da cui la Gran Madre deriva uno dei suoi tanti nomi toponimici. Cfr. Strabone, *Geogr.*, X, 3, 12.

[80] V. 4sg.: «εὔαδεν, ἠδὲ λύκων κλαγγὴ καροπῶν τε λεόντων, / οὔρεα τ'ἠχήεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι».

[81] Sofocle, *Filottete*, vv. 391-394.

[82] *Schol. in Phil.*, v. 391 ed. Papageorgius, p. 362: «ὦ 'Ρέα· ἡ αὐτὴ δέ ἐστι τῇ γῇ, ἐν δὲ τοῖς ὄρεσι τὰ μυστήρια αὐτῆς γίνεται». Cfr. *schol. III Pyth.* 139b: «καὶ ἡ 'Ρέα δὲ ὄρειος λέγεται διὰ τὸ ἐν Ἴδῃ οἰκεῖν» (ed. Drachmann, vol. II, p. 81).

[83] *Ibid.*: «διὰ δὲ τὸ ταύτην τὴν θεὸν τιμᾶσθαι παρὰ Φρυξὶ πρὸς αὐτὴν τὸν λόγον ποιεῖται». Cfr. *schol. in v. 393*.

[84] *Filot.*, v. 400sg.: «μάκαιρα ταυροκτόνων / λεόντων ἔφεδρε». Cfr. J. W. Crowfoot, *The Lions of Kybele*, in *JHS*, XX (1900), pp. 118-127.

[85] *Schol. in v. 401*.

[86] Zoega, *Bassor.*, tav. XIII e XIV con iscrizione *CIL* VI, 505 in Hepding, *op. cit.*, p. 88, nº 34. Cfr. Rapp, *art. cit.*, col. 1671, fig. 6; M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (= EPRO 9; Leiden 1966),

driga su cui siedono Cibele ed Attis è al centro di una complessa figurazione dai molteplici riferimenti mitici e cosmosofici [87]. Anche numerose fonti letterarie [88] conoscono l'immagine della Gran Madre trasportata dai leoni aggiogati ad un carro, la quale appare alternativa rispetto al motivo più comune del leone che, in uno o due esemplari, quasi costantemente accompagna la dea [89]. L'antichità di tale immagine è confermata dalla sua presenza nel fregio del tesoro dei Sifni a Delfi, databile alla metà del VI sec. a. Cr. [90]. Un

---

p. 27 e Pl. XVI. Simile raffigurazione in un altro altare taurobolico del IV sec. d. Cr. (*CIL* VI, 509 in Hepding, *op. cit.*, p. 82sg., nº 15).

[87] Cfr. A. Levi, *La patera d'argento di Parabiago* (R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte, Opere d'Arte, fasc. 5; Roma, 1935) dove, alla p. 8 e note relative, è addotta un'ampia documentazione comparativa per il motivo del cocchio trainato dai leoni. Si veda anche D. Levi, *La Lanx di Parabiago e i testi orfici*, in *Athenaeum* (N.S.) XV (1937), pp. 187-198 e tavv. 1-3; Vermaseren, *op. cit.*, p. 27sgg., Pl. XVII.

[88] *Schol. in Aves* v. 877 dove, come nel *Filottete* e negli scolii relativi, sono connessi la qualità di divinità ὀρεία e l'attributo del cocchio con i leoni («ὀρεία γὰρ ἡ θεός. διὸ καὶ ἐποχεῖται λεόντων ζεύγει»). Si veda inoltre Lucrezio, *de rer. nat.* II, 599; Virgilio, *Aen.* III, 113 e commento di Servio *ad locum* (rec. G. Thilo, vol. I, Leipzig 1878-81, p. 362sg.); *Hymn. Orph.* 27, 3 (ed. Quandt, p. 22): «ταυροφόνων ζεύξασα ταχυδρόμον ἅρμα λεόντων»; Luciano, *de sacrificiis*, 7; *dial. deor.* XII; Stazio, *Theb.* X, 175; Macrobio, *Sat.* I, 21, 7-11 e 23, 20; Nonno, *Dion.* XX, 35-41 e XXV, 312sg. Si veda anche l'oracolo della Μήτηρ θεῶν contenuto in un'epigrafe di Attalia: «Ὧ]ς ἄρνα[ς] κα[τ]έχουσι λύκοι κρατεροί τε λέοντ[ες / β]οῦς ἕλικας, πάντων τούτων καὶ σὺ κράτ[ος ἕξεις / καὶ παντ'ἔστε σ[ο]ὶ ὅσα ἐπ[ει]ρώτας σὺ . . .» (G. Kaibel, *Ein Würfelorakel*, in *Hermes*, X (1876), pp. 193-202; Id., *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta* (Berlin, 1878), p. 454sgg., nº 1038).

[89] Cfr. C. Christou, *Potnia theron* (Tessalonica, 1968), pp. 79sg., 191sg. Sul simbolismo del leone cfr. A. B. Cook, *Animal Worship in the Mycenaean Age*, in *JHS*, XIV (1894), pp. 103-120; A. J. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, in *JHS*, XXI (1901), pp. 156-168.

[90] Cfr. Th. Homolle, *Delphes*, in *BCH*, XVIII (1894), p. 191; Id., in *BCH*, XX (1896), p. 598; *Fouilles de Delphes* IV, Pl. XIII-XIV. Il personaggio che nella Gigantomachia guida il cocchio trainato da leoni è interpretato come Cibele anche da H. Lechat (*La frise du trésor des Cnidiens à Delphes. Notes sur la Gigantomachie (Pl. I-VI)*, in *REA*, 11 (1909), pp. 1-29, in particolare pp. 12sgg.). Wolters (cfr. K. Baedeker, *Greece*, 1909^4, p. 155) e S. Reinach (*Rép. Rel.*, vol. I, p. 131) lo identificano piuttosto a Dioniso. Cfr. anche P. De La Coste-Messelière, *Nouvelles remarques sur les frises siphniennes*, in *BCH*, LXVIII-LXIX (1944-45), pp. 27-29. Un *cantharos* a figure nere, frammentario, rinvenuto nell'acropoli di Atene, presenta una raffigurazione del tutto simile a quella delfica, ma anteriore di alcuni decenni (P. Hartwig, *Une gigantomachie. Sur un canthare de l'Acropole d'Athènes (Pl. VI-VII)*, in *BCH*, XX (1896), pp. 364-373). La figura di un leone

coperchio d'argento rinvenuto ad Olinto e datato dal suo scopritore all'ultimo quarto del V sec. mostra una incisione raffigurante Cibele ritta su un cocchio trainato da un leone, mentre presso di lei avanzano Hermes e una fanciulla dadofora, verisimilmente identificabile ad Hecate [91].

La diffusione dello schema iconografico formato dalla Madre degli dèi e da due *propoloi* in posizione subalterna, un giovane con corta tunica ed *oinochoe* che talvolta la presenza del caduceo identifica ad Hermes [92] e una fanciulla con lunga torcia, è attestata da numerosi monumenti [93]. Tuttavia, mentre di solito i personaggi in questione sono raffigurati in posizione statica e rigorosamente simmetrica, la scena del coperchio di Olinto — la quale trova paralleli significativi in altri monumenti [94] — è animata dal movimento vivace e simultaneo dei personaggi, i quali appaiono lanciati in corsa rapida verso destra. Non sembra allora illegittimo suggerire

---

dietro il cocchio di Zeus non appare però sufficiente a provare, anche in questa scena, la presenza di Cibele (cfr. Homolle in *BCH*, XX (1896), p. 598, n. 3).

[91] D. M. Robinson, *Excavations at Olynthus*, vol. X, *Metal and Minor Miscellaneous Finds* (Baltimore-London, 1941), p. 160sgg., fig. 17a-b. Il personaggio femminile con due torce è interpretato, con riserva, come una «Demetra». Cfr. Id., *Olynthus*, vol. IV (Baltimore-London, 1931), p. 58 e p. 94; Vermaseren, *op. cit.*, p. 27; Sfameni Gasparro, *op. cit.*, p. 138.

[92] Per un breve elenco dei monumenti in cui il giovane propolos è chiaramente definibile come Hermes cfr. Sfameni Gasparro, *op. cit.*, pp. 137-140. Per i rapporti del personaggio con la dea frigia cfr. M. J. Vermaseren, *Kybele und Merkur*, in *Festschrift Dörner* (= EPRO 66; Leiden, 1978), pp. 956-966.

[93] A. Conze, *Hermes-Kadmilos* (*Taf. 1-4*), in *AZ*, 38 (1880), pp. 1-10; Ch. Picard, *Trapézophore sculpté d'un sanctuaire thasien*, in *MonPiot*, XL (1944), p. 127sgg.; Will, *art. cit.*, pp. 105-111.

[94] Il Robinson riferisce che un anello d'oro di sua proprietà, databile al V sec. a. Cr., presenta parimenti l'immagine di Cibele su un cocchio trainato dai leoni (*Excavations at Olynthus*, vol. X, p. 162, n. 4). Un medaglione aureo della collezione Stathatos, al Museo Nazionale d'Atene, offre una raffigurazione in tutto simile a quella del coperchio di Olinto, come è stato sottolineato dal Möbius, contro l'interpretazione di P. Amandry (*La Collection Stathatos*, III (1963), nº 160, fig. 125, tav. 33) che vedeva nel personaggio trasportato dal cocchio con leone Dioniso, accompagnato da Hermes e da una Menade. Il Möbius identifica in esso giustamente Cibele (*Die Göttin mit dem Löwen*, in *Festschrift für Wilhelm Eilers* (Wiesbaden, 1967), pp. 456-461). Infine, una rappresentazione analoga appare in alcuni gutti di produzione calena (R. Pagenstecher, *Die Calenische Reliefkeramik* (*JdI*, VIII Ergänzungsheft; Berlin, 1909), p. 95, Taf. 20, Abb. 43, nº 183d, nº 183e.

un confronto con la corsa affannosa della Madre divina portata dal cocchio trainato da fiere, quale è descritta nel testo euripideo. La presenza di Hecate ed Hermes, personaggi chiave della vicenda eleusina [95], potrebbe convalidare l'ipotesi che alla composizione figurata in esame soggiaccia un «sincretismo» religioso analogo a quello espresso nell'*Elena*.

Il dominio della dea sulle fiere è un tipico aspetto della sua qualità di Madre «montana» [96], sottolineata nelle fonti già esaminate e attestata da numerosi altri documenti che spesso ricorrono a questo appellativo per definire senz'altro la dea.

Timoteo e Telestes, autori del V sec., conoscono una Μήτηρ ὀρεία che esercita la sua sovranità nelle regioni dell'Asia Minore [97] e lo stesso Euripide nell'*Ippolito* menziona la «Madre montana» insieme con altri personaggi capaci di infondere la *mania* [98]; l'accostamento ai «terribili Coribanti» permette di vedere in questa dea la Cibele frigia. Il medesimo personaggio si può riconoscere nella «Madre montana» a cui sono presentati i σεμνὰ χορεύματα di un luogo aristofaneo, nel quale non è certo occasionale la contestuale menzione degli «inni sacri» offerti a Pan [99].

Anche la *Meter oreia* dell'Inno ai Dattili Idei conservato in una iscrizione di Eretria della fine del IV sec. a. Cr. è chiaramente identificabile a Cibele per il contemporaneo riferimento alla Frigia [100]. Alla stessa dea senza dubbio fanno riferimento alcuni epigrammi dell'Antologia palatina [101] e altri testi letterari [102], oltre che alcune iscrizioni, di cui l'una è una dedica Μητρὶ ’Ορείᾳ proveniente da Baghlü, presso Antiochia di Pisidia [103], mentre l'altra, rinvenuta al Pireo, ricorda una ἱέρεια ’Οραίας διὰ βίου [104]. In Pamfilia la *Meter Oreia* era la titolare del culto praticato da associazioni religiose fino ad età tardo-romana in due santuari rupestri, all'interno di grotte naturali [105].

---

[95] Cfr. *Inno a Demetra*, vv. 51-63: Hecate, che aveva udito dal fondo del suo antro il grido di Kore (v. 25), si fa incontro alla Madre e la informa dell'accaduto. Quindi l'accompagna presso Helios che ha assistito al rapimento della fanciulla. Hermes, da parte sua, per incarico di Zeus riconduce Persefone alla madre (vv. 334-383).

[96] Sui nomi toponimici della dea, derivati per lo più dai monti sede del suo culto, cfr. Preller-Robert, *op. cit.*, vol. I, p. 640; Rapp, *art. cit.*, *coll.* 1652-1655; Schwenn, *art. cit.*, *col.* 2251sgg.; Graillot, *op. cit.*, pp. 13-17; Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. I, p. 34sg.

[97] Timoteo, fr. 15 in D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* (Oxford, 1962), p. 409, nº 791: il personaggio di cui si narra la vicenda, giunto nella Troade, dovrà «πρὸς μελαμπεταλοχίτωνα Ματρὸς οὐρείας / δεσπόσυνα γόνατα πεσεῖν» (v. 123sgg.). Telestes, fr. 6 in Page, *op. cit.*, p. 421, nº 810.

[98] *Ippolito*, vv. 141-144 dove il Coro, rivolgendosi a Fedra, esclama: «Non sei tu forse posseduta (ἔνθεος), o figlia, da Pan, o da Ecate oppure dai terribili Coribanti o dalla Madre montana?» Lo scoliaste, procedendo alla consueta identificazione con Rhea, spiega l'attributo di ὀρεία nel senso che la dea «frequenta i monti» («τῆς Ῥέας τῆς ἐν τοῖς ὄρεσι διατριβούσης», *schol. in Hippol.* v. 144, ed. E. Schwartz, vol. II, p. 24).

[99] *Uccelli*, v. 745sg.: «Πανὶ νόμους ἱεροὺς ἀναφαίνω / σεμνά τε Μητρὶ χορεύματ' ὀρείᾳ».

---

[100] *IG* XII, IX, 259, lin. 21; 36-38; 43; J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina* (Oxonii, 1925), pp. 171-173.

[101] Rhianus, *Ant. Pal.* VI, 173: Achrylis, sacerdotessa frigia, ha consacrato la sua chioma θεῇ . . . ὀρείᾳ; cfr. *ibid.*, VI, 237: un Gallo dedica le sue vesti e i suoi capelli «ὀρείῃ Μητρὶ θεῶν».

[102] Diodoro Siculo, *Bibl.* III, 58, 3; Apollonio Rodio, *Argon.* I, 1119: «δαίμων οὐρείη» (cfr. D. A. van Krevelen, *Der Kybelekult in den Argonautika des Apollonios von Rhodos I 1078-1153*, in *RheinMus.*, 97 (1954), pp. 75-82); Nonno, *Dionys.* XIII, 137: «. . . ὀρεσσιπόλῳ παρὰ ‘Ρείῃ»; XVII, 63: «ὀρεσσαύλοιος Κυβήλῃ»; XLIII, 22: «ὀρεσινόμος»; *Hymn. Orph.* XXXI, 5 ed. Quandt, p. 25: «μήτηρ ὀρειομανής»; Hephaest., *ench.* XII, 3 in Page, *op. cit.*, *Fragmenta adespota* 121, p. 543, n° 1030; Cornuto, *Theol. gr. comp.*, 6. Per tale appellativo cfr. Schwenn, *art. cit.*, *col.* 2258sg., *col.* 2296.

[103] J. R. S. Sterret, *The Wolfe Expedition to Asia Minor* (Papers of the American School of Classical Studies at Athens, vol. III, 1884-1885; Boston, 1888), p. 280sgg., n° 400; cfr. Drexler, *art. cit.*, *col.* 2889. Si veda anche l'iscrizione da Koloë con la dedica «Μητρὶ ’Ορήᾳ εὐχήν» in Ph. Le Bas - W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure* (Paris, 1870), vol. I, p. 217, n° 699; cfr. Drexler, *art. cit.*, *col.* 2849; Schwenn, *art. cit.*, *col.* 2296, *col.* 2258sg.

[104] *CIA* III, 1280^{a}, add. 520; cfr. Drexler, *art. cit.*, *col.* 2852 che vede nella ’Οραία Cibele.

[105] G. Moretti, *In-Daghindà Qogia-in. La grande caverna nelle montagne delle caverne*, in *ASAtene*, vol. VI-VII (1923-1924), pp. 509-546. Iscrizione ’Ορεῖο (*sic*) Μητ[ρί] *ibid.*, p. 531, n° 6 (= *SEG*, VI (1932), p. 117, n° 691). Id., *Le grotte sacre di Iuvadjà*, *ibid.*, pp. 547-554. Iscrizione «Μητρὶ ’Ορείᾳ εὐχήν» *ibid.*, p. 550, n° 1 (= *SEG*, VI (1932), p. 120, n° 720) e altra con dedica «τῇ Μητῇ[ρι] θεᾷ ἐπηκόῳ ὀρείᾳ» di un «ἀναδ[υ]τήριον» da parte del *thiasos* dei misti (*ibid.*, p. 551sgg., n° 7 lin. 1-5; cfr. lin. 30-33 dove è menzione dell'ἀρχιμύστη[ς] che acclama alla *Meter oreia* ἐπήκοος). La grotta come sede di culto della Grande dea in Asia Minore è del resto un fatto ben noto. Basti menzionare l'«ἄντρον καλούμενον Στεῦνος», cui fa riferimento Pausania (*Descr.* VIII, 4, 3), presso il fiume Penkala in Frigia, identificato dal Wiegand (ΜΗΤΗΡ ΣΤΕΥΝΗΝΗ in *AM*, XXXVI (1911), pp. 302-307).

Secondo la notizia di Xanto di Licia, presso il fiume Sangario si levava un tempio alla «Madre montana»[106] e ad Arcesine, nell'isola di Amorgo, un'iscrizione menziona [῾Ιε]ρὴ Μητρὸς ’Ορέης ἡ οἰκίη[107]. In entrambi gli ultimi casi citati, tuttavia, sono state proposte letture diverse dei rispettivi testi, per le quali si avrebbe la menzione di una Δημήτηρ ’Ορεία[108]. Il tempio presso il Sangario era certamente dedicato alla Grande Dea frigia; lo storico avrebbe allora operato una *interpretatio* greca di un culto locale, la quale comunque rivelerebbe che, nell'epoca dell'autore, era percepita una notevole affinità fra i due personaggi divini.

Di maggiore rilevanza religiosa sarebbe poi l'iscrizione di Amorgo perchè attesterebbe l'assunzione da parte di Demetra, in un contesto cultuale, di un epiteto tipico della Madre orientale. Tuttavia i più recenti editori di entrambi i documenti propendono per la prima delle due possibili letture, sicchè tali testimonianze sono da attribuire a quella *Meter oreia* di origine orientale che è nota dalle altre fonti. Tale figura divina ci è apparsa caratterizzata, nel V sec., da quel complesso omogeneo di attributi e di caratteristiche che costituiscono la peculiarità dell'immagine di Demetra offerta nel Coro dell'*Elena*, a sua volta nettamente individuata dalla vicenda «eleusina» di cui è protagonista.

Il riflesso di aspetti «metroaci» su Demetra ovvero l'associazione di essa alla Madre degli dèi non è peraltro un fatto limitato al testo euripideo, bensì noto, in forme e sfumature diverse, da numerose testimonianze. Qui interessano anzitutto quelle che presentano una siffatta assimilazione o associazione fra i due personaggi in un contesto eleusino, sia in relazione al culto sia al mito che ne costituisce l'*aition*.

In tal senso il più immediato parallelo al Coro dell'*Elena* è offerto — come è noto — dall'inno alla Madre degli dèi contenuto in un'iscrizione di Epidauro databile al III sec. d. Cr.[109]; la datazione dell'inno stesso è invece molto controversa, attribuendolo alcuni a Telesilla (prima metà del V sec. av. Cr.)[110], mentre altri ne abbassano la datazione al secolo seguente[111] fino ad affermare, con il Koster, che esso sia da collocare in età adrianea[112].

---

[106] *Schol. in Apollonium Rhodium B*, v. 722 ed. C. Wendel (Berlin, 1958^2), p. 183 = fr. 7 *FHG*, vol. I, p. 37.

[107] *IG* XII, VII, 75.

[108] Per lo scolio ad Apollonio Rodio cfr. A. Hecker, *Commentationis criticae de Anthologia Graeca Pars Prior* (Leiden, 1852), p. 246 che propone di leggere «῾Ρέας Μητρὸς ἱερόν»; Drexler, *art. cit.*, *col.* 2895: «’Ορείας Δήμητρος ἱερόν»; Kern, *art. cit.* in *PWRE*, IV, 2, *col.* 2745sg.; Schwenn, *art. cit.*, *col.* 2270. L'iscrizione di Amorgo fu pubblicata da G. Radet, *Inscriptions d'Amorgos*, in *BCH* XII (1888), p. 236, nº 9, che leggeva «Δήμητρος ’Ορέης ἡ οἰκίη». Cfr. Drexler, *art. cit.*, *col.* 2850; Kern, *art. cit.*, *col.* 2722.

L'autore dell'inno invoca le Muse perchè lo soccorrano nel cantare la «Madre degli dèi», allorchè essa, nella profonda agitazione dell'animo, «giunse errando per monti e valli boscose»[113]. Alla vista della Madre che vaga in luoghi montani, il sovrano degli dèi mette in opera ogni arte per ricondurla fra gli immortali: «scagliò la folgore, prese i timpani»[114]. Quest'ultima notazione attribuisce allo stesso Zeus l'atto di placare la dea con i sacri strumenti che, nel testo euripideo, era stato compiuto da Afrodite.

Si riferisce poi un singolare dialogo: ««Madre, vattene presso gli dèi e non andare vagando per i monti, che i torvi leoni e i grigi lupi non † .....» «Non me ne andrò presso gli dèi, se non riceverò le parti, la metà del cielo, la metà della terra e la terza parte del mare. Allora me ne andrò»[115].

---

[109] *IG* IV, I², 131. Cfr. P. Maas, *Epidaurische Hymnen* (Halle, 1933), II, 3, pp. 134-147; Page, *op. cit.*, p. 502sg. nº 935; W. J. W. Koster, *De Epidaurische Hymne op de Magna Mater* (=*Med.Kon.Ned.Ak.Wet.,Lett.*, N.R., Deel 25, Nº 4; Amsterdam, 1962) (cfr. rec. di Page in *CR* (N.S.) XIII (1963), p. 220sg.). Cfr. Grégoire, *Hélène*, p. 14 n. 1; A. M. Dale, *Euripides, Helen* (Oxford, 1967), p. 147.

[110] Maas, *op. cit.*, p. 141.

[111] Page ritiene che l'inno non possa essere anteriore al IV sec. (*op. cit.*, p. 503).

[112] *Op. cit.*, p. 20.

[113] *IG* IV, I,² 131, vv. 1-6: «[ὦ Μναμοσύνας κ]όραι, / δεῦρ' ἔλθετ' [ἀ]π' ὠρανῶ / καί μοι συναείσατε / τὰν Ματέρα τῶν θεῶν, / ὡς ἦλθε πλανωμ[έ]να / κατ'ὤρεα καὶ νάπας / σύρουσ' ἀβρ[ότ]α[ν] κόμαν, / κατωρημένα (!) φρένας». Cfr. Maas, *op. cit.*, p. 134; Koster, *op. cit.*, p. 6, n. 9 che alla prima linea non integrano la lacuna e leggono «[ ]ς θεαί». Così anche Page, *op. cit.*, p. 502. Alla linea 7sg. il Maas legge: «σύρουσ' † αρπ̣α[κ]τα[ν] κόμαν, / κ[ό]τῳ † ρημένα φρένας». Nessuna integrazione in Koster e Page.

[114] *Ibid.*, vv. 9-14: «ὁ Ζεὺς δ'ἐσιδὼν ἄναξ / τὰν Ματέρα τῶν θεῶν / κεραυνὸν ἔβαλλε καὶ / τὰ τύμπαν' ἐλάμβανε· / πέτρας διέρρησσε καὶ / τὰ τύμπαν' ἐλάμβανε».

[115] *Ibid.*, vv. 15-24: «'Μάτηρ ἄπιθ' εἰς θεοὺς / καὶ μὴ κατ'ὄρη πλαν[ῶ]. / μή σε χαροποὶ λέον/τες ἢ πολιοὶ λύκοι' . . . 'Καὶ οὐκ ἄπειμι εἰς θεούς, / ἂν μὴ τὰ μέρη λάβω, / τὸ μὲν ἥμισυ οὐρανῶ, / τὸ δὲ ἥμισυ γαίας, / πόντω τὸ τρίτον

Altri documenti, di datazione parimenti discutibile, riflettono la medesima tradizione che opera una «lettura» in senso metroaco del mito eleusino, mentre nel tardo poema di Claudiano persiste un'eco della versione mitica che introduceva, a titolo diverso, la dea frigia nella vicenda del ratto di Persefone. Vi si afferma infatti che Demetra, dopo aver lasciato la figlia in Sicilia, *ad Phrygios tendit secura penates / turrigeramque petit Cybelen* [116].

Fra i documenti che attestano la tradizione in esame si può annoverare uno scolio agli *Acarnesi* che spiega l'appellativo di Ἀχαία dato a Demetra in relazione al fragore dei cembali e dei timpani che aveva luogo durante la ricerca di Kore [117]. L'uso di tali strumenti nel rituale demetriaco sembrerebbe confermato da uno scolio alla VII *Istmica* che interpreta l'attributo di χαλκόκροτος dato dal poeta alla dea «παρὰ τὰ ἐπικτυποῦντα ἐν ταῖς τελεταῖς τῆς Δήμητρος κύμβαλα». Tale usanza cultuale, secondo il commentatore, avrebbe un preciso fondamento mitico: «μετὰ γὰρ κυμβάλων καὶ τυμπάνων περιϊοῦσα ἡ θεὸς καὶ τούτοις ἠχοῦσα ἐζήτει πρὸς τὸ πάντας ἀκούειν καὶ πυνθάνεσθαι ὅ τι ζητεῖ» [118].

Siamo in presenza della medesima tradizione mitica attestata dall'*Elena* e dall'inno di Epidauro; ma vi si aggiunge un riferimento specifico al culto, nel quale il dato mitico si rifletterebbe per l'uso dei cembali e dei timpani. La trascrizione della vicenda demetriaca in termini «metroaci» non sarebbe dunque limitata al mito ma si tradurrebbe in una assunzione degli strumenti propri dell'orgiasmo metroaco nel rituale di Demetra. Il riferimenti alle *teletai* e alla «ricerca» di Kore inducono con buona probabilità a identificare il culto cui si riferiscono tali fonti con quello celebrato ad Eleusi nel

---

μέρος· / χοὔτως ἀπελεύσομαι, ». Cfr. Maas, *op. cit.*, p. 135 che alla linea 17 legge: «μή † σε † χαροποὶ» etc.

[116] *De raptu Proserpinae*, I, XXXIII, 180sg.; cfr. vv. 179-213.

[117] *Schol. in Acar.* v. 708: «Ἀχαιὰν δὲ τὴν αὐτὴν (ἐκάλουν) ἀπὸ τοῦ κύπτου τῶν κυμβάλων καὶ τυμπάνων τοῦ γενομένου κατὰ ζήτησιν τῆς Κόρης». Cfr. Suida, s.v. Ἀχαία; *Etym. Magnum* 180, 34-41: «Ἀχαιά· Ἡ Δημήτηρ παρὰ Ἀττικοῖς· . . . ὅτι μετὰ κυμβάλων ἠχοῦσα τὴν Κόρην ἐζήτει». Su Demetra *Achaia* cfr. Bloch, *art. cit.* in Roscher, *Myth.Lex.*, vol. II, 1, *col.* 1291; Kern, *art. cit.* in *PWRE*, IV, 2, *col.* 2719sg.; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der Attischen* (Leipzig, 1906), p. 325sg.

[118] *Schol. in Ist. VII*, v. 3a (ed. Drachmann, vol. III, p. 261).

contesto dei misteri [119]. Il Farnell, accettando la testimonianza degli scoliasti, conclude che l'usanza cultuale da essi descritta «è la probabile fonte dell'epiteto di Pindaro» nella VII *Istmica* [120]. Egli però esclude che all'appellativo di χαλκόκροτος sia soggiacente un implicito «accostamento di Demetra e Cibele, che comincia ad apparire più tardi».

Tuttavia, se si ammette che i due scoliasti attestino un aspetto reale del culto eleusino, implicante la ripetizione rituale della corsa di Demetra alla ricerca della figlia al suono di cembali e timpani, e in pari tempo si suppone che l'appellativo singolare di χαλκόκροτος dato alla Demetra tebana [121] sia stato suggerito a Pindaro da tale complesso mitico-rituale, risulta altamente verisimile che l'epiteto in questione alluda proprio a quell'accostamento fra le due dee che il Farnell non ritiene possibile per l'epoca di Pindaro. Infatti la presenza in un contesto demetriaco degli strumenti musicali «orgiastici», quali i cembali e i timpani, ricorre in fonti che rivelano in esso l'assimilazione di elementi metroaci. Si potrà allora concludere con il Moreux [122] che sussistono sufficienti indizi per presumere che la Demetra χαλκόκροτος invocata da Pindaro insieme con il suo «paredro» Dioniso nella VII *Istmica* rifletta un certo grado di commistione con la figura di Cibele.

---

[119] E' noto infatti che il rituale misterico eleusino contemplava, tra i *dromena*, la rievocazione del vagare di Demetra alla ricerca della figlia (Clemente Alessandrino, *Protreptico* II, 12, 2; Lattanzio, *Div. Inst. Epit.* 18; Gregorio di Nazianzo, *Orat.* 39, 4). Cfr. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, pp. 457-474; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), p. 84; Mylonas, *op. cit.*, pp. 261-264; Richardson, *op. cit.*, p. 24sg. *Contra*: Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 481. I due scolii sopra citati-d'altra parte-sono stati messi in rapporto con l'affermazione di Apollodoro, secondo cui «'Αθήνησι τὸν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ καλούμενον ἠχεῖον» (*schol.* Teocrito 2, 35/36b p. 279, 7 Wendland = Apollodoro, *perì theon*, fr. 110 in *FGrH* IIB, p. 1074, 16). Cfr. Guépin, *op. cit.*, p. 126; Moreux, *art. cit.*, p. 8. Si tratta però di due atti cultuali diversi, che potrebbero rientrare entrambi nel contesto eleusino.

[120] *Critical Commentary of the Works of Pindar*, p. 371. Cfr. B. Cook, *The Gong at Dodona*, in *JHS*, XXII (1902), p. 15.

[121] Nell'Inno orfico a Rhea il personaggio, che presenta molte delle caratteristiche della Grande Dea asiatica, è invocato come χαλκόκροτος κούρη (*Hymn. Orph.* 14, 3 ed. Quandt, p. 14). Cfr. Esichio, *Lexikon*, s.v., dove χαλκόκροτος è epiteto di Rhea διὰ τὰ κύμβαλα e *Hymn. Orph.* 38, 1, in cui si invocano i χαλκόκροτοι Κουρῆτες (ed. Quandt, p. 30).

[122] *Art. cit.*, pp. 1-14. Cfr. anche Guépin, *op. cit.*, p. 234, n. 13, p. 270; Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 330.

Quanto all'origine di siffatto accostamento fra le due dee, il Malten, nell'analizzare la «altorphische Demetersage», aveva affermato che la sovrapposizione della Madre degli dèi a Demetra, quale appare nettamente nel Coro dell'*Elena*, sarebbe uno degli indizi decisivi [123] del carattere orfico della versione mitica del ratto di Persefone ivi contenuta [124]. La fusione dei due personaggi, infatti, sarebbe un dato puramente orfico, secondo la tesi già sostenuta dal Diels [125] e accolta da numerosi altri studiosi [126].

Valide obiezioni sono state tuttavia opposte recentemente a tale tesi [127]. L'affermazione del Diels si fondava essenzialmente sulla nota laminetta aurea rinvenuta a Petelia, in cui il nome di Cibele sembra essere divenuto appellativo di Persefone, che ivi è invocata come Κυβελήϊα Κόρρα[128]. A ciò si aggiunga che le *Argonautiche* orfiche menzionano fra i temi sacri cantati da Orfeo la ὀρεσσιδρόμου τε λατρείαν μητρός, ἃ τ' ἐν Κυβέλοις ὄρεσιν μητίσατο κούρη Φερσεφόνη περὶ πατρὸς ἀμαιμακέτου Κρονίωνος»[129]. Vi appare infatti una interpretazione della vicenda eleusina in termini metroaci, assai simile a quella attestata dall'*Elena* e dall'inno di Epidauro.

---

[123] Un altro indizio a sostegno di tale interpretazione sarebbe la presenza di Artemide ed Atena nella vicenda, oltre che Afrodite e le Cariti (*art. cit.*, pp. 421-426), la quale è attestata anche in monumenti figurati (si veda, ad esempio, il sarcofago romano riprodotto in Bloch, *art. cit.*, in Roscher, *Myth.Lex.*, II, 1, *col.* 1375, Abb. 19). Ma cfr. in proposito Graf, *op. cit.*, pp. 154-157.

[124] *Art. cit.*, pp. 419-426.

[125] H. Diels, *Ein orphischer Demeterhymnus*, in *Festschrift Theodor Gomperz* (Wien, 1902), p. 5sg.

[126] O. Kern, *Orphiker auf Kreta*, p. 561sgg.; Id., *Orphicorum fragmenta*, p. 116 dove si dichiara che il Coro dell'*Elena* riflette un *carmen veterrimum* d'origine orfica. Cfr. anche A. Krüger, *Quaestiones Orphicae* (Diss. Halle, 1934), p. 68sg.; Guthrie, *op. cit.*, p. 153; Guépin, *op. cit.*, p. 125sgg., 234sg. Più riservato in proposito appare il Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 330.

[127] Graf, *op. cit.*, pp. 151-158, il quale rifiuta l'ipotesi di un'origine orfica della identificazione Demetra-Cibele e nel testo euripideo non vede nulla di «specificamente orfico» (*ibid.*, p. 155). In tal senso si era già espresso il Wilamowitz (*Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos* (Berlin, 1924), vol. II, p. 34, n. 2). Il Richardson, da parte sua, (*op. cit.*, p. 82sg.) fa notare opportunamente che la versione orfica del mito del ratto di Persefone, quale è offerta dal *Pap.Berol.* 44 (= Kern, F 49), presenta Demetra quale «sorella» di Zeus, secondo la comune genealogia di tipo esiodeo, mentre è esplicitamente attribuita a non meglio identificati «altri» l'opinione che ella sia «madre» del dio (*loc. cit.* II, 15sg. = Kern F 49, p. 120: «<ὁ ᾿Ο>ρφεὺς . . . Διὸς ἀδελφὴν παραδέδωκεν, οἱ δὲ μητέρα»). Del resto, la difficoltà di ricostruire una versione del mito che sia specificamente «orfica» e distinta da quella «eleusina» è ben sottolineata dallo stesso studioso (*op. cit.*, pp. 77-86, in particolare p. 84sg.). Non è possibile discutere in questa sede le conclusioni di R. Böhme (*Orpheus, Der Sänger und seine Zeit*, Bern-München 1970) che ritiene di aver individuato una tradizione «orfica» alla base dell'Inno «omerico» Demetra (*ibid.*, pp. 75-111).

L'interesse degli ambienti mistici d'ispirazione orfica per il complesso mitico e rituale gravitante attorno alla figura della Gran Madre anatolica è poi attestato da altre fonti. Le stesse *Argonautiche* attribuiscono ad Orfeo l'aver celebrato gli «ὄργια τ' Ἰδαίων Κορυβάντων τ' ἄπλετον ἰσχύν»[130] e nell'elenco degli scritti orfici redatto da Suida appaiono, oltre un Κορυβαντικόν attribuito a Brontino, anche dei Θρονισμοὶ μητρώιοι di Nicia Eleate[131]. Secondo una notizia di Proclo la teologia orfica avrebbe attribuito ai Coribanti una funzione protettiva nei confronti di Kore, analoga alla Κουρετικὴ τάξις esplicata nei confronti di Zeus[132].

Non rientrano invece, a nostro avviso, in questo contesto quelle speculazioni che circolarono ampiamente in ambiente orfico sulla identità di Demetra e di Rhea, madre degli dèi olimpici. Esse infatti, mentre non implicano l'attribuzione a Demetra dell'appellativo di Μήτηρ θεῶν che ci è apparso tipico della Cibele ellenizzata, esprimono l'idea della persistenza, a diversi livelli, di una medesima entità divina con funzione teogonica.

---

[128] Notizie del rinvenimento in Fiorelli in *NSc* (1879), p. 157; D. Comparetti, *The Petelia Gold Tablet*, in *JHS*, III (1882), p. 114. Cfr. Diels, *art. cit.*, p. 5sg.; Id., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1954^7), vol. I, p. 17sg., nº 21; Kern, F 47, p. 117sg.; G. Zuntz, *Persephone* (Oxford, 1971), pp. 344-354.

[129] *Argon.*, vv. 21-23 apud Kern, *Orph.frag.*, T 224, p. 65.

[130] *Ibid.* v. 25. Sui Coribanti, *propoloi* di Cibele cfr. I. Poerner, *De Curetibus et Coribantibus* (Diss. Halensis XXII, 2, 1913).

[131] Kern, *Orph.frag.*, T 223, p. 64sg. Cfr. Lobeck, *op. cit.*, vol. I, p. 368sg.; B. Giseke, *Das Verzeichnis der Werke des Orpheus bei Suidas*, in *RheinMus*, 8 (1853), p. 117.

[132] Proclo, *Theol. Plat.* VI, 13, p. 382, 10 = Kern, *Orph. frag.*, F 191, p. 217: «... ἀνάλογον δὴ τοῖς ἐκεῖ Κούρησιν ἡ τῶν Κορυβάντων προβαίνουσα τῆι Κόρηι καὶ φρουροῦσα πανταχόθεν αὐτήν, ὥς φησιν ἡ θεολογία». La presenza dei Coribanti nella scena del ratto di Persefone è attestata in alcune rappresentazioni vascolari, tra cui ricordiamo un cratere frammentario di Napoli (K. Schauenburg, *Totengötter in der Unteritalischen Vasenmalerei*, in *JdI*, 73 (1958), pp. 57-59) Cfr. Graf, *op cit.*, p. 156sg., note 29-30 che esclude un influsso propriamente orfico in tale rappresentazione, una volta che, introdotta Cibele nel mito del rapimento di Kore, anche i Coribanti poterono esservi ammessi, in quanto accompagnatori della dea. Si ricordi inoltre che sulla base del gruppo scultoreo di Lycosura, raffigurante Demetra e la Despoina, identificata a Kore, erano rappresentati i Coribanti (Pausania, *Descr.* VIII, 37, 6).

Il testo più antico che testimonia di siffatte speculazioni è contenuto in un papiro datato alla metà del IV sec. a. Cr., edito dal Kapsomenos [133]. Vi si celebra la divina sposa di Zeus, dea dai molti nomi e dalle complesse prerogative, soprattutto teo-cosmogoniche. Essa è Afrodite, *Ourania*, *Peitho* e Armonia e insieme «Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἡ αὐτή. ἐκλήθη δέ / Γῆ μὲν νόμωι, Μήτηρ δ' ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ίν]εται, / Γῆ καὶ Γαῖαν κατὰ [γ]λῶσσαν ἑκάστοις, Δημήτη[ρ δὲ] / ὠνομάσθη ὥσπε[ρ] ἡ Γῆ Μήτηρ ἐκ ἀμφοτέρων ἓν ὄνομα» [134]. Appare qui una complessa speculazione sulla sostanziale identità di varie divinità femminili a carattere materno di schietta impronta greca, senza che nulla alluda ad una loro assimilazione alla *Meter* frigia.

Analogo è il significato dell'identificazione Demetra-Rhea affermata nel testo orfico conservato nel papiro Gurob del III sec. a. Cr. [135] e ampiamente elaborata nelle testimonianze di Proclo, il quale sottolinea la nozione orfica della sostanziale persistenza di un'unica entità femminile nelle fasi successive del processo teogonico [136]. Per esprimere tale nozione sono utilizzate le categorie genealogiche della teogonia di tipo esiodeo, secondo cui Rhea è madre di Zeus, dio dalle molte nozze, tra le quali in questo contesto sono privilegiate quelle che, da Demetra, lo fanno padre di Persefone. E' noto infatti come nell'ambito della speculazione orfica venga prescelta tale linea genealogica che, attraverso l'ulteriore unione di Zeus e Persefone [137], porta alla nascita dell'ultima e perfetta manifestazione del principio divino del Tutto, Dioniso [138]. Da siffatto contesto, peraltro, è assente ogni riferimento a quella *Meter* orientale le cui tipiche caratteristiche rifluiscono sulla figura di Demetra descritta nell'*Elena* euripidea e nei documenti che riflettono un'analoga tradizione. Tra essi, sono sicuramente pertinenti ad ambiente orfico le *Argonautiche*, la cui datazione, non definibile con sicurezza, è però certo tardiva [139]. La laminetta aurea da Petelia ci riconduce ad età molto più antica (IV-III sec. a. Cr.) tuttavia, dopo le acute e puntuali osservazioni del Boyancé, essa, insieme con gli altri esemplari simili non può essere posta in carico totale all'orfismo, escludendo le possibili connessioni col mondo eleusino [140]. In conclusione, l'ipotesi di un'origine orfica dell'associazione o addirittura assimilazione fra Demetra e Cibele non appare necessaria, una volta che i documenti di sicura pertinenza all'ambiente orfico [141] non sono gli unici testimoni di una siffatta associazione e neppure i più antichi.

---

[133] *Ho orphikos papyros tes Thessalonikes*, in *AD*, 19 (1964), pp. 17-25.

[134] *Ibid.*, Col. XVIII, linee 7-10, *art. cit.*, p. 24. L'esplicita affermazione che nel nome di Demetra sono fusi insieme quelli di *Ghe* e *Meter* fonda qui l'assimilazione dei due personaggi. Ci si chiede allora se, anche fuori dagli ambienti mistici d'ispirazione orfica, l'accostamento di Demetra alla *Meter theon* non abbia potuto essere favorito proprio dalle componenti stesse del nome di Demetra, oltre che dal suo presentarsi spesso come la «Madre» per antonomasia.

[135] Kern, *Orph.frag.*, F 31, p. 101, lin. 5sg.; cfr. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁷, vol. I, p. 19sg. n° 23.

[136] *In Plat. Cratyl.* 403e dove si cita un verso orfico che suona; «Ῥείη τὸ πρὶν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ, / Δημήτηρ γέγονε»; *in Plat. Cratyl.* 401c; *Theol. Plat.* V, 11 (= Kern, *Orph. frag.*, F 145, p. 188sg.).

---

[137] Cfr. *Martyrium Theodoti Ancyrani et septem cum eo virginum Acta S.S. 18 Mai*, c. 24 d.e = Kern, *Orph.frag.*, F 153, p. 193.

[138] Su Kore sposa di Zeus e madre di Dioniso cfr. Diodoro Siculo, *Bibl.* III, 64, 1; V, 75, 4 (= Kern, *Orph.frag.*, F 303, p. 317). La versione più ampia del mito orfico relativo alle successive nozze di Zeus con Demetra-Rhea e Persefone in Atenagora, *Pro christianis* 20 (= Kern, *Orph.frag.*, F 58, p. 138sg) e 32 (= Kern, *ibid.*, F 59, p. 140). Cfr. Clemente Alessandrino, *Protreptico* II, 15, 1-16, 3. Clemente afferma la sostanziale identità di tale vicenda e delle cerimonie in cui ritualmente essa viene rievocata, con il complesso metroaco («ταὐτὰ οἱ Φρύγες τελίσκουσιν Ἄττιδι καὶ Κυβέλῃ καὶ Κορύβασιν», *ibid.* II, 15, 1). Il Mylonas, respingendo la tesi di quanti hanno attribuito la notizia di Clemente al mondo eleusino, ritiene che l'autore cristiano si riferisca ai misteri frigi, interpretati alla luce della identificazione orfica Demetra-Rhea (*op. cit.*, pp. 289-291).

[139] Cfr. Guthrie, *op. cit.*, p. 26.

[140] *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses* (Paris, 1936), pp. 77-80; Id., *Sur les mystères d'Éleusis. À propos d'un livre récent*, in *REG*, LXXV (1962), pp. 474-480.

[141] Le difficoltà di delimitare tale ambiente in confini precisi sono del resto ben note. Per un'informazione sullo *status* attuale degli studi cfr. U. Bianchi, *La religione greca* (Torino, 1975), pp. 225-239 e la bibliografia relativa alle pp. 310 e 314.

Al contrario, essa appare un dato ricorrente con una certa frequenza nella tradizione religiosa greca fin dal V sec. a. Cr. e con decisa prevalenza di riferimenti al mondo eleusino. In quest'ultimo sarà allora più verosimilmente da cercare, se non la fonte, almeno la sede privilegiata di una tale associazione.

L'identificazione di Demetra e della Madre degli dèi fu affermata da Melanippide, fiorito nella seconda metà del V sec.[142], mentre la tendenza ad attribuire alla dea eleusina delle connotazioni metroache è attestata anche da due interessanti monumenti figurati del medesimo periodo. Il primo è il famoso cratere rinvenuto nella necropoli di Spina, sul quale si è formata ormai un'ampia letteratura[143].

Le interpretazioni divergono a proposito della identificazione dei due personaggi principali, un dio barbuto e una dea sul cui braccio sinistro è raffigurato un leone, i quali appaiono al centro di una sacra cerimonia a carattere «orgiastico», con figure danzanti al suono di flauti e cembali. Mentre sul personaggio maschile si è raggiunto un sostanziale accordo nel denominarlo «Dioniso»[144], ancora assai discussa è l'identità della dea, che per alcuni è Persefone[145], o Semele[146] ovvero Demetra[147]. E. Simon[148], la cui dimostrazione è stata fatta propria dalla Patitucci[149], individua nella coppia divina Sabazio e Cibele.

---

[142] *Apud* Filodemo, *perì eusebeias*: «Μελανιπ[πί]δης δὲ Δήμη[τρα καὶ] Μητέρα θεῶν φ[η]σὶν μίαν ὑπάρχ[ειν]» (U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Lesefrüchte*, in *Hermes*, 33 (1898), p. 520 = Page, *op. cit.*, p. 395, nº 764, fr. 8). Cfr. Malten, *art. cit.*, p. 421, n. 2; Graillot, *op. cit.*, p. 504; Farnell, *Cults*, vol. III, p. 31sg. e R n. 7, p. 312.

[143] Reso noto da A. Negrioli (*NSc* (1924), p. 314sg.), il cratere di Spina, databile alla seconda metà del V sec.a.Cr., figura in numerose pubblicazioni di carattere artistico e storico-antiquario. Cfr. F. Weege, *Der Tanz in der Antike* (Halle-Saale, 1926), p. 72, Abb. 96; L. B. Lawler, *The Maenads*, in *MAAR* VI (1927), p. 104sg., Tav. XXII, figg. 1-4; S. Aurigemma, *Il R. Museo di Spina in Ferrara* (Bologna, 1936), pp. 210-215, Tavv. C-CII; P. E. Arias - N. Alfieri, *Il museo archeologico di Ferrara* (Ferrara, 1955), p. 70sg.; N. Alfieri - P. E. Arias, *Spina. Guida al museo archeologico in Ferrara* (Firenze, 1960), pp. 136-138, Tavv. XXXIV-XXXV.

[144] Cfr. M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957), pp. 24-26 e fig. 3. Lo studioso, mentre vede nel dio senz'altro Dioniso, afferma che la sua compagna non può essere identificata con sicurezza e pertanto non avanza alcuna ipotesi. Alcuni studiosi hanno pensato ad un Dioniso infero, assimilabile ad Hades (Alfieri-Arias, *Spina*, p. 137) ovvero ad Iakchos (Aurigemma, *loc. cit.*); G. A. Mansuelli, *Mostra d'arte classica* (Bologna, 1948), p. 45sg.; K. Kerényi, ΕΚΛΟΕ, in *SOsl*, XXX (1953), pp. 82-91; XXXI (1955), p. 152sgg.

Qualche riserva si può avanzare sulla conclusione che il ceramista, in pieno V sec. a. Cr., abbia voluto rappresentare un rito «barbaro» in onore del frigio Sabazio, quale è quello descritto nel secolo seguente da Demostene con chiaro disprezzo e derisione[150]. Si penserà piuttosto alla associazione, nota a Pindaro e sottolineata nel teatro di Euripide, fra Dioniso-*Bakchos* e una Cibele ellenizzata nella figura venerabile della *Meter theon* ovvero una Demetra che, come nella tradizione esaminata, ha assunto alcuni aspetti propri di quella. Certamente la presenza della fiera presso la dea è un indizio non equivocabile di una sua caratterizzazione in senso metroaco[151].

Un'olpe a figure nere della Collezione Astarita di Napoli allude a tale peculiarità per la presenza di un leone ai piedi di Demetra, accompagnata da Persefone [152].

---

[145] Negrioli, *loc. cit.*; Alfieri-Arias, *op. cit.*, p. 137 dove si rimanda ai *pinakes* di Locri per l'associazione Dioniso-Hades e Kore-Persefone e in pari tempo si propone di vedere nella dea una Artemide-Ecate.

[146] J. D. Beazley in *JHS*, LVI (1936), p. 91. Lo stesso studioso più tardi ha pensato alla coppia Dioniso-Arianna (*Attic Red-figure Vase-Painters* (Oxford, 1942), p. 696 n° 23). Cfr. H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne* (Paris, 1965), p. 93.

[147] F. Sartori, *Il cratere a volute della Tomba 128 nella necropoli di Spina*, in *RendLinc* (s. VIII), vol. V, fasc. 3-4 (1950), pp. 233-258, Tavv. I-III; U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions XVII, 3; Leiden, 1976), p. 21 n° 18 e fig. 18. Entrambi gli studiosi vedono nella dea una Demetra-Cloe. L'Arias ha tuttavia dimostrato che i residui d'iscrizione presso le due figure principali vanno integrati in καλός e καλή, tipiche acclamazioni funerarie (*Note di ceramica. 1) Eukloe = Kloe ovvero Kalé?* in *ArchCl*, X (1958), pp. 21-23, Tavv. III-VI).

[148] E. Simon, *Opfernde Götter* (Berlin, 1953), pp. 79-87, 122-126.

[149] S. Patitucci, *Osservazioni sul cratere polignoteo della tomba 128 di valle Trebba*, in *Arte Antica e Moderna*, 17-20 (1962), pp. 146-164. Cfr. anche Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 331sg.

[150] *De Cor.* 259sg. Cfr. Foucart, *Les associations religieuses*, pp. 66-81.

[151] In tal senso appare qualificata una figura femminile raffigurata in piedi all'interno di una struttura templare, in un'anfora a figure nere del British Museum, databile al 550 a. Cr. (cfr. K. Schefold, *Statuen auf Vasenbildern*, in *JdI*, 52 (1937), p. 38, Abb. 5). Il leone rappresentato sull'architrave del tempio ha indotto lo Schefold a supporre che l'anfora londinese rappresenti il Metroon ateniese arcaico e la statua cultuale della *Meter theon*.

Di notevole interesse sono poi tre iscrizioni da *Phistyum* in Etolia, databili rispettivamente alla fine del III sec. a. Cr. [153] e al II sec. a. Cr. [154]. Si tratta di dediche alla Afrodite Siria, della quale si menziona anche il tempio, e «alla Madre degli dèi e alla Parthenos» [155]. L'associazione di una πάρθενος alla Μήτηρ θεῶν non è attestata da altre fonti mentre immediato e pressochè ovvio emerge il riferimento alla coppia formata da Demetra e Persefone. Se tale identificazione fosse esatta [156], si avrebbe un ulteriore documento della assimilazione delle due figure divine, per la quale Demetra assume il titolo di «Madre degli dèi».

Ricorderemo ancora due iscrizioni di età imperiale da Smirne, in cui si menziona ἡ σύνοδος τῶν μυστῶν τῆς μεγάλης θεᾶς πρὸ πόλεως θεσμοφόρου Δήμητρος [157]. L'appellativo di μεγάλη θεά ha indotto il Bloch ad affermare che la Demetra *Thesmophoros* di Smirne ha «assunto in sé tratti di Cibele» [158].

L'accostamento fra le due dee, peraltro, non ha prodotto i suoi effetti solo nella direzione fin qui esaminata. Mentre nell'epoca più antica l'associazione a Demetra sembra aver favorito l'accoglimento presso i Greci della Madre frigia e il processo della sua ellenizzazione, già avviato nelle colonie d'Asia Minore, non mancano tracce di una assunzione di tratti «demetriaci» da parte della dea d'origine orientale. Infine, numerose fonti registrano la contemporanea presenza dei due personaggi nel culto pubblico o nella venerazione di singoli fedeli.

---

[152] Metzger, *op. cit.*, p. 22, n° 43, Pl. VIII; cfr. p. 25 dove si afferma che la presenza del leone presso Demetra è un indizio che «dès cette époque, la croyance populaire avait tendence à confondre la déesse eleusinienne avec la déesse phrygienne». Bianchi, *Greek Mysteries*, p. 21, n° 19, fig. 19. Cfr. Moreux, *art. cit.*, p. 12, n. 63. Il Mingazzini, tuttavia, esprime il dubbio che la figura del leone sia frutto di un restauro posteriore, in luogo di un cane originario (cit. in Bianchi, *loc. cit.*).

[153] *IG* IX, I^2, 96.

[154] *IG* IX, I^2, 105; IX, I^2, 110.

[155] *IG* IX, I^2, 96, lin. 18sg.: «τᾶι Ματέρι τῶν θεῶν καὶ τᾶι Παρθένοι το[ι]ς (?) ἐν 'Εαρίδαις»; *IG* IX, I^2, 105, lin. 3: «Ματέρι θεῶν καὶ Παρθένοι Φιστυΐδοι[ς]»; *IG* IX, I^2, 110, lin. 14sg.: «τᾶι Ματέρι [θεῶν Μεγάλαι καὶ τ]ᾶι Παρθέν[οι]».

[156] Cfr. *IG* IX, I^2, 96, 18: commento *ad locum*; K. Latte in *Gnomon*, IX (1933), p. 409. Il Nilsson ritiene invece che *parthenos* sia appellativo dell'Afrodite siria venerata a Phystium (*GGR*, vol. II^2, p. 129).

[157] *CIG*, II, 3194; cfr. *ibid.*, II, 3211.

[158] *Art. cit.*, in Roscher, *Myth.Lex.*, II, 1, *col.* 1332, 66-1333, 2; cfr. Kern, s.v. *Demeter* in *PWRE*, IV, 2, *col.* 2745, 49-51. E' noto peraltro che in alcuni luoghi di culto Demetra era accomunata a Kore nella formula che le indica come μεγάλαι θεαί (Andania: Pausania, *Descr.* IV, I, 5-6; Megalopoli: *ibid.*, VIII, 31, 1-8; Bathos: *ibid.*, VIII, 29, 1) Su tale formula cfr. R. Stinglitz, *Die grossen Göttinen Arkadiens. Der Kultname* Μεγάλαι Θεαί *und seine Grundlagen* (Wien, 1967).

Uno dei documenti che narrano la nota vicenda del metragirta, cui è connessa la fondazione del Metroon ateniese, presenta «il frigio della Madre degli dèi» fatto oggetto della violenza popolare «ἐπειδὴ προέλεγεν ὅτι ἔρχεται ἡ Δημήτηρ εἰς ἐπιζήτησιν τῆς Κόρης»[159]. L'annunzio del «profeta» della nuova religione metroaca non sarebbe altro che il messaggio proprio al mondo eleusino. La Madre degli dèi fatta conoscere da un ambiguo personaggio venuto dall'Oriente è, di fatto, Demetra[160].

L'empietà degli ateniesi suscita l'ira della dea che, mentre secondo le altre testimonianze scatena una pestilenza[161], qui invia piuttosto l'ἀκαρπία.

La capacità di produrre la sterilità del suolo, tipico tratto demetriaco, assai meno pertinente invece ad una dea «montana», signora di un mondo inculto e selvaggio[162], è attribuita a Cibele anche nella versione fortemente evemeristica del mito riferita da Diodoro Siculo[163]. Nello scolio aristofaneo questo motivo intende sottolineare la sostanziale identità della dea titolare del Metroon ateniese e di Demetra.

---

[159] *Schol. in Plut.*, v. 431 = Suida, s.v. Βάραθρον (ed. Adler vol. I, p. 453) dove però in luogo di Δημήτηρ si legge ἡ μήτηρ. Cfr. Kern, *Orph. frag.*, p. 116.

[160] Cfr. anche Giuliano, *Orat.* V, 159B: gli Ateniesi si scagliarono contro il metragirta: «οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ τὸ χρῆμα καὶ ὡς ἡ παρ' αὐτοῖς τιμωμένη Δηὼ καὶ 'Ρέα καὶ Δημήτηρ».

[161] Fozio, *Lexikon*, s.v. Μητρῷον (ed. Naber, vol. I, p. 422). Giuliano parla solo della μῆνις della Madre (*Orat.* V, 159B).

[162] Sul diverso carattere delle due dee, che tuttavia non impedì in Grecia il loro accostamento cfr. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, pp. 130-138. Il rituale romano in onore della *Mater Magna* riflette l'originaria diversità, che assume qui i toni di una contrapposizione, fra Demetra e Cibele, sottolineando il carattere pre-cerealicolo del mondo su cui si esercita la sovranità della dea frigia. Cfr. A. Brelich, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, in *SteMat*, XXXVI, 1 (1965), pp. 27-42. Lo studioso sottolinea il carattere specificamente romano della distinzione ed opposizione fra la Gran Madre e *Ceres*, espressa nei rispettivi rituali, mentre al contrario in Grecia si ebbe accostamento e talvolta assimilazione fra la prima e la dea dei cereali, Demetra (*art. cit.*, p. 41sg.). Sulla voluta contrapposizione, fondata anche su motivazioni socio-politiche, tra i *Megalensia* e le grandi feste plebee dei *Ceriales* e dei *Floralia* cfr. già A. Piganiol, *Recherches*

Sebbene tale affermazione possa essere frutto di un «sincretismo» tardo, i rapporti fra il santuario della Madre degli dèi ad Atene e l'ambiente eleusino sono molteplici e attestati in epoca abbastanza antica. Basti qui ricordare che il decreto del 353/2 con il quale si stabilivano le modalità per l'offerta delle primizie alle dee eleusine era scolpito su una stele posta di fronte al Metroon[164], presso il quale si levavano gli altari degli *Eudanemoi*, stirpe eroica connessa ad Eleusi[165]. Gli scavi condotti nell'area del Metroon ateniese hanno posto in luce un deposito votivo assai simile a quelli rinvenuti ad Eleusi e in genere nei luoghi di culto di Demetra, dal quale è stato recuperato un *kernos* frammentario[166].

Questi indizi delle relazioni fra il santuario ateniese della *Meter theon* e il mondo eleusino sono confermati dal rinvenimento di alcune statuette con immagine di Cibele ad Eleusi[167]. Infine, l'associazione degli efebi ateniesi, di cui sono ben note le connessioni

---

sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse (Strasbourg, 1923), p. 87. Anche il mondo latino, tuttavia, sia pure tardivamente, conobbe una certa assimilazione fra i due personaggi, espressa nell'appellativo di *Cereria* dato alla Madre degli dèi (*CIL* V, 796). Cfr. anche Servio, *ad Verg. Georg.* I, 163: «*ipsa* (*sc. Mater deum*) *est etiam Ceres*»; Agostino, *de Civ. Dei* VII, 16: «*Quando quidem etiam Matrem Magnam eandem Cererem volunt*». Sugli aspetti agrari di Cibele cfr. Graillot, *op. cit.*, p. 93; 118sg.; 200sg.

[163] *Bibl.* III, 59, 7.

[164] *IG* II^2, 140; cfr. anche *IG* II^2, 847 = *SIG* 540 del 215/214 a. Cr. in cui, dopo aver enumerato le diverse incombenze esplicate dagli *epimeletai* dei misteri nell'adempimento delle loro funzioni, si afferma che «περὶ τούτων ἁπάντων τούς τε λόγους ἀ/[π]ενηνόχασιν πρὸς τοὺς λογιστὰς καὶ εἰς [τὸ] / μητρῷιον» (l. 27sgg.). Il Metroon, nella sua funzione di archivio statale, custodiva anche i rendiconti delle cerimonie eleusine.

[165] Arriano, *Anabasi* III, 16, 8. Cfr. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, pp. 164sg.

[166] Cfr. D. Burr, *A Geometric House and a Proto-attic Votive Deposit*, in *Hesperia*, II (1933), pp. 542-640; Thompson, *art. cit.*, pp. 203-208.

[167] Tuttora inedite, tali statuette sono menzionate dal Graillot, *op. cit.*, p. 507. Sui rapporti del culto metroaco col mondo eleusino cfr. *ibid.*, p. 504sg.; 516; Svoronos, *op. cit.*, Textband III, p. 625; Nilsson, *GGR*, I^2, p. 725; Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 330.

con le festività dei misteri, accomuna la Madre degli dèi a Demetra e Kore nell'offerta di una *phiale* [168].

Come è noto, i piccoli misteri si celebravano ad Agrai, in un santuario di cui era titolare una *Meter* [169] da identificare senz'altro a Demetra, come esplicitamente attestano varie fonti [170]. Tuttavia, la denominazione di Metroon data al tempio di Agrai in qualche fonte [171] ha indotto alcuni studiosi a ritenere che in esso si celebrasse la *Meter theon*, associata o identificata a Demetra [172]. Ma, al di là di tale ipotesi che non trova adeguato sostegno nella nostra documentazione, una ulteriore, importante conferma dei rapporti che fin dal V sec. legarono il complesso religioso demetriaco di Eleusi alla dea frigia, favorendone l'ellenizzazione, è data dalle conclusioni del von Salis relative alla costituzione del tipo iconografico della *Meter theon*. La statua cultuale del Metroon ateniese, opera di

---

[168] *IG* II^2, 1009, lin. 6sg. (a. 116/115): «Δήμητρι καὶ τεῖ Κόρει καὶ τεῖ μητρὶ τ[ῶν]θεῶν». Cfr. anche *IG* II^2, 1028 = *SIG* 717 del 100/99 in cui si ricorda la distinta offerta, da parte della medesima associazione, di una *phiale* a Demetra e Kore (lin. 29sg.) e di un'altra alla Madre degli dèi (lin. 40). Rapp, *art. cit.*, *col.* 1165; Graillot, *op. cit.*, p. 504sg.; J. Carcopino, *La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis*, in *Aspects mystiques de la Rome païenne* (Paris, 1942), p. 169sg.; Deubner, *op. cit.*, p. 216.

[169] Cfr. *IG* I^2, 310, lin. 132; 324, lin. 96: «Μήτηρ ἐν Ἄγρας».

[170] Esichio, s.v. Ἄγραι: «χωρίον Ἀττικὸν ἔξω τῆς πόλεως. ἱερὸν Δημήτρας»; Suida, s.v. Ἄγρα: «Δήμητρος ἱερὸν ἔξω τῆς πόλεως πρὸς τῷ Ἰλισσῷ»; I. Bekker, *Anecdota graeca*, vol. I (Berlin, 1814), p. 334, 11sg.: «Ἄγραι .... ἱερὸν Δήμητρος ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἄγεται»; *ibid.*, p. 326, 24sgg. Cfr. Preller-Robert, *op. cit.*, p. 790sg.; Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, pp. 297-299; Kern, s.v. *Mysterien*, in *PWRE*, XVI, 2, *coll.* 1223-1225; Id., *Die religion der Griechen*, vol. II^2, p. 196sg.; Deubner, *op. cit.*, p. 70; Nilsson, *GGR*, vol. I^2, pp. 667-669; Mylonas, *op. cit.*, pp. 239-243.

[171] Bekker, *op. cit.*, vol. I, p. 327, 3: «... εἰς τὸ ἱερὸν τὸ μητρῷον τὸ ἐν Ἄγραις».

[172] Graillot, *op. cit.*, p. 504; Will, *art. cit.*, p. 100. Agrai sarebbe stata sede del culto associato di Demetra, della Gran Madre e di Dioniso seconde E. Simon (*Neue Deutung zweier eleusinischer Denkmäler des vierten Jahrhunderts v. Chr.*, in *Antike Kunst*, 9 (1966), pp. 72-92; cfr. anche Kannicht, *op. cit.*, vol. II, p. 332) mentre il Guépin ammette un notevole influsso orfico ad Agrai, dove si sarebbe venerata una *Meter* (Cibele-Demetra) e Dioniso (*op. cit.*, pp. 280-291). A tali interpretazioni si oppone con buoni argomenti il Graf (*op. cit.*, pp. 66-78). Per gli scavi compiuti nel sito del tempio si veda H. Möbius, *Das Metroon in Agrai und sein Fries*, in *AM* LX-LXI (1935-36), pp. 234-268.

Agoracrito, sarebbe stata sostanzialmente analoga all'immagine di Demetra eleusina [173].

Un'attestazione molto significativa che l'accoglimento della Gran Madre asiatica nei luoghi di culto dedicati alla dea greca avvenne già all'inizio del suo moto di espansione verso Occidente, sul finire dell'età arcaica, viene dalle due terrecotte siciliane già menzionate. La prima, che i dati stratigrafici permettono di attribuire, come limite inferiore, alla metà del VI sec. a. Cr., faceva parte del ricco deposito votivo del santuario di Bitalemi, presso Gela, dedicato ad una divinità ctonia identificabile, con ampia verisimiglianza, a Demetra [174].

La seconda terracotta, con analoga immagine di Cibele seduta in trono con un piccolo leone sui ginocchi, anch'essa del VI sec., proviene dal tempio selinuntino della Malophoros [175].

Numerose altre fonti, di carattere letterario [176], epigrafico [177] e monumentale [178] testimoniano l'associazione delle due dee e dei

---

[173] A. von Salis, *Die Göttermutter des Agorakritos*, in *JdI*, XXVIII (1913), pp. 1-26.

[174] P. Orlandini, *Lo scavo del thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela*, in *Kokalos*, XII (1966), pp. 8-35 e in particolare p. 24sg., Tav. XIX; Sfameni Gasparro, *op. cit.*, pp. 115-119, Cat. 330, fig. 146. Sul culto di Demetra a Gela si veda R. van Compernolle, *Les Deinoménides et le culte de Dèmèter et Korè à Géla. Sources littéraires et découvertes archéologiques*, in *Hommages à Waldemar Deonna* (Coll. Latomus, vol. XXVIII; Bruxelles, 1957), pp. 474-479.

[175] E. Gabrici, *Il santuario della Malophoros a Selinunte*, in *MAL*, XXXII (1927), *coll.* 1-414, tavv. I-XCVII (per la statuetta di Cibele, *col.* 214sg. e Tav. XXXIX, 8); Sfameni Gasparro, *op. cit.*, p. 119, Cat. 330bis. Cfr. Zunzt, *op. cit.*, p. 111, n. 9.

[176] Giuliano conferisce il sacerdozio della Gran Madre di Pessinunte a Callixenia, già sacerdotessa di Demetra (*Epist.* XLII; cfr. Graillot, *op. cit.*, p. 408), la quale dunque accomuna la cura dei due culti, come già la sacerdotessa celebrata in un epigramma di Callimaco. Costei era infatti votata al servizio «di Demetra e poi dei Cabiri e ancora della *Dindymene*» (*Ant.Pal.* VII, 728). Il testo callimacheo, nell'accostamento proposto fra Demetra, i Cabiri e la Madre del Dindimo, evoca il mondo religioso di Samotracia dove, come è noto, nel gruppo misterioso dei *Megaloi Theoi* aveva posto una Grande dea dai vari nomi, che le fonti peraltro spesso identificano ora a Demetra ora alla frigia Cibele (cfr. Kern, s.v. *Kabeiros und Kabeiroi*, in *PWRE*, X, 2, *coll.* 1423-1427; F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse* (Paris, 1935), pp. 153-184; B. Hemberg, *Die Kabiren* (Uppsala, 1950), p. 29sgg., 82-92 e *passim*. Sebbene in questa sede non sia possibile affrontare il problema di siffatte identificazioni, noteremo che la stessa

---

alternanza delle due figure divine nella nostra documentazione rivela che, nel comune sentimento religioso e verosimilmente nello stesso culto di Samotracia, era avvertita una loro fondamentale omogeneità.

[177] Un'iscrizione di Cizico ricorda una sacerdotessa Μητρὸς Πλακιανῆς καὶ Κόρης καὶ Μητρὸς καὶ 'Αρτέμιδος» (H. G. Lolling, *Mittheilungen aus Kleinasien. IV. Der Cult der Kybele aus Plakia*, in *AM*, VII (1882), p. 155sg.; cfr. Farnell, *Cults*, vol. III, p. 304 e p. 388[55]). Per l'associazione delle due dee nel culto, il Graillot (*op. cit.*, p. 363, n. 2) adduce anche un'iscrizione di Afrodisia, in cui si menziona uno schiavo (o neocoro?) di Demetra e di Rhea (Th. Reinach, *Inscriptions d'Aphrodisias*, in *REG*, XIX (1906), p. 267sgg., n° 163, 10sg.). Tuttavia non si può affermare con sicurezza che la Rhea qui evocata sia in realtà Cibele. In due iscrizioni della Pisidia è ricordato il sacerdozio associato di Demetra e di Sabazio, nomi sotto i quali, secondo il Ramsay, sarebbero da riconoscere la Gran Madre asiatica e il suo paredro-figlio (*The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford, 1895), vol. I, p. 264; p. 272, n° 97 = J. R. S. Sterret, *An Epigraphical Journey in Asia Minor* (Papers of the American School of Classical Studies at Athens, vol. II, 1883-1884; Boston, 1888), p. 37sg., n° 37; *Cities*, vol. I, p. 305, n° 101). Cfr. Drexler, *art. cit.*, col. 2890; Eisele, *art. cit.*, col. 236; Graillot, *op. cit.*, p. 392. Si avrebbe in tal caso un'ulteriore testimonianza della possibilità di assimilare le due dee, sia pure nel contesto di una *interpretatio*.

[178] In un rilievo di Sinuessa, datato al IV sec.a.Cr., figurano tre personaggi femminili interpretati, con riferimento al mondo eleusino, come la coppia Demetra-Kore accompagnata da Rhea-Cibele (Ch. Picard, *Trois bas-reliefs «éleusiniens» (Pl. I-III)*, in *BCH*, LV (1931), pp. 25-34, in particolare p. 27; Id., *art. cit.*, in *MonPiot*, XL (1944), p. 130, n. 4). P. Mingazzini (*Mondragone. Rilievo eleusinio rinvenuto in territorio di Mondragone (Sinuessa)*, in *NSc* (S. VI), vol. III (1927), pp. 309-315, tav. XXIV) interpreta invece la dea seduta presso Demetra e Kore come l'anonima *thea* che appare sul rilievo di Lakrateides (*AM* (1905), tav. fra le pp. 182 e 183, ivi cit., p. 313). Anche la nota base di Sorrento (cfr. H. Heydemann, *Die sorrentiner Basis*, in *AZ*, 25 (1867), *coll.* 109-112), in cui appare Cibele in trono accompagnata da un Coribante, attesterebbe l'associazione della dea frigia con Demetra se si accettasse l'interpretazione dell'intera scena data da Svoronos (*Explication de la base de Sorrente. Déméter agelastos à Mégara et Éleusis*, in *Journal intern. d'archéologie numismatique*, XVI (1914), pp. 153-210). Ma si veda la diversa «lettura» proposta da V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie* (= EPRO 27; Leiden, 1972), p. 93sg., C 29 p. 122sgg., figg. 58-61.

Demetra e Cibele appaiono affiancate, sedute entrambe in trono, in un rilievo frammentario del Museo Nazionale di Atene n° 3862 (cfr. *AA*, 55 (1940), *col.* 123 e Abb. 1; Picard, *art. cit.*, in *MonPiot*, XL (1944), p. 128, fig. 7). Cfr. anche il trapezoforo di Taso pubblicato dal Picard (*art. cit.*, pp. 107-134; Id. in *MonPiot*, XLIX (1957), p. 54, fig. 5). In un bassorilievo da Kula in Meonia, di età imperiale romana, sono raffigurate tre divinità femminili, designate nell'iscrizione relativa come Artemide, Demetra e Nike. Tuttavia il personaggio indicato come «Artemide» presenta i tratti rispettivi culti [179] fino ad età tardo-imperiale. I due noti altari taurobolici di Atene, unici documenti attestanti la celebrazione in Grecia del rito cruento tanto diffuso nell'Impero romano in onore della *Mater Magna deorum* [180], mentre mostrano la Madre degli dèi accompagnata dal paredro frigio, verso il quale la grecità mostrò sempre una notevole diffidenza [181], raffigurano presso di lei le dee eleusine [182], ultima attestazione di una tradizione che, con sfumature varie, ha attraversato tutta la storia religiosa greca.

---

tipici di Cibele, seduta in trono fra i leoni (cfr. K. Buresch, *Aus Lydien* (Leipzig, 1898), pp. 69-70; Radet, 'Αρτέμιδος βωμός (*L'Artemision de Sardes*), p. 307sg.; Kern, s.v. *Demeter*, in *PWRE*, IV, 2 (1901), *col.* 2746, 2-16). Il documento offre dunque un'ulteriore testimonianza dell'associazione di Demetra alla Grande Dea dell'Asia Minore. Infine ricorderemo che immagini di Cibele sono state rinvenute nel santuario di Demetra e Kore ad Alicarnasso (cfr. C. T. Newton, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae* (London, 1862), vol. II, 1, p. 328 n° 2 e Pl. XLVI, 5; Graillot, *op. cit.*, p. 186, n. 1 e p. 364, n. 3).

[179] Pausania riferisce che a Corinto il tempio delle Moire, in cui erano custodite le statue di Demetra e Kore, sorgeva presso il *naos* della *Meter theon* (*Descr.* II, 4, 7; cfr. Kern, *art. cit.* in *PWRE*, IV, 2 *col.* 2729) mentre a Lykosura davanti al tempio della *Despoina* si ergevano tre altari, dedicati rispettivamente a questa dea, a Demetra e alla Μεγάλη Μήτηρ (Pausania, *Descr.* VIII, 37, 2; cfr. Kern, *loc. cit.*, *col.* 2734sg.; Bloch, *art. cit.* in Roscher, *Myth.Lex.*, II, 1, *col.* 1300sg.; Graillot, *op. cit.*, p. 516).

[180] Per l'esatta titolatura ufficiale della dea a Roma cfr. K. Ziegler, *Mater Magna oder Magna Mater?*, in J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard* (Coll. Latomus, vol. 102), vol. II (Bruxelles, 1969), pp. 845-855.

[181] Nel III sec.a.Cr. il personaggio appare oggetto di culto presso associazioni private connesse al Metroon del Pireo (*IG* II^2, 1329, 15; II^2, 1315, 9: preparazione della *kline* per gli *Attideia*; cfr. II^2, 1328, 9sgg.). Si veda in proposito Foucart, *Les associations religieuses*, pp. 85-101; Hepding, *op. cit.*, p. 79sgg., nn. 9-11 e pp. 136-139; W. Scott Ferguson, *The Attic Orgeones*, in *HThR*, XXXVII, 2 (1944), pp. 107-115, 137-140. Per l'interpretazione del rito degli *Attideia* si veda anche M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, in *RB* (N.S.) XVI (1919), p. 436sg.; Nilsson, *GGR*, vol. II^2, p. 121, 641sg. Pausania segnala un tempio dedicato insieme alla *Meter Dindymene* e ad Attis a *Dymai* (*Descr.* VII, 17, 9); a Patrasso anche il giovane paredro riceveva un culto nel santuario della dea (*ibid.* VII, 20, 3). Le fonti relative al culto e al mito di Attis in Hepding, *op. cit.*

[182] Svoronos, *op. cit.*, Textband II, pp. 474-484, nn. 165-166 e Taf. LXXX, 1746-1747; J. Leipoldt, *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums* (Leipzig, 1926), fig. 152; Nilsson, *GGR*, vol. II^2, p. 651, Taf. 12; Vermaseren, *op. cit.*, p. 26, Pl. XV, 1-3.

DE L'APPARITION D'UNE CRUE À LA SAISON DES ADONIES

BRIGITTE SOYEZ
(Liège)

Attentif comme il l'est aux multiples avatars des religions orientales, le Professeur Vermaseren a bien voulu encourager et guider mes recherches sur la religion phénicienne. C'est la raison pour laquelle, tenant à rendre ici un reconnaissant hommage à l'instigateur des «EPRO», je crois utile d'évoquer une croyance dont on n'a pas toujours bien saisi l'origine et la portée. Il s'agit, en l'occurrence, des répercussions cultuelles qu'entraîna la symbolique, étrangement primitive, dont les Anciens entouraient la présence de crues, naturelles ou, plus souvent, suggérées.

Je me suis longuement attardée, dans l'étude des Adonies de Byblos [1], sur un curieux prodige dont le Nahr Ibrahim — l'antique fleuve Adonis — aurait été le théâtre. A un moment déterminé de l'année (en fait dans le courant de juillet), le fleuve «s'ensanglantait» [2]; en même temps, à Aphaca, aux sources de l'Adonis, survenait une certaine «crue», κατ' ἐπίκλυσίν τινα, si l'on veut bien admettre la *lectio difficilior* qui s'impose à mes yeux à côté d'un κατ' ἐπίκλησιν unanimement reproduit par les éditeurs de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène [3]. La date à laquelle intervenait ce phénomène, annonciateur des Adonies, doit en outre être mise en relation avec le lever de Sirius, le «Chien» [4], qui servait aussi de point de repère pour d'autres cérémonies commémorant la mort du dieu, tant en Espagne qu'à Athènes et à Antioche [5].

---

[1] B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies* (= EPRO 60; Leyde, 1977).

[2] Lucien, *De Syria Dea*, 8.

[3] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, II, 5; cfr. B. Soyez, *op. cit.*, pp. 64-65.

[4] Sur l'étoile principale de la constellation du «Chien», voir J. Labarbe, *Léonidas et l'astre des tempêtes*, dans *RBPhH*, 37 (1959), p. 74, n. 3.

[5] F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville*, dans *Syria*, 8 (1927), pp. 330-341; *Adonis et Sirius*, dans *Mélanges Glotz*, I (1932), pp. 257-264; *Adonies et Canicule*, dans *Syria*, 16 (1935), pp. 46-49; N. Weill, *Adôniazousai ou les femmes sur le toit*, dans *BCH*, 90 (1966), pp. 664-698.

Si fondée qu'elle me soit apparue, cette nouvelle interprétation a pu sembler fort audacieuse; quelle qu'ait été l'empreinte constamment laissée sur le sol byblien par l'Égypte, cette terre miraculeusement fertilisée à chaque crue estivale du Nil, on a peine à croire qu'un débordement du même type ait pu survenir, presque au même moment, dans les hauteurs desséchées du Mont Liban. Comment peut-on, censément, justifier la naissance d'une crue et d'un rougissement des eaux dont rien, disent les géographes [6], n'explique l'apparition ? N'est-ce donc pas alors le plein été, époque de la végétation en deuil ?

L'étonnement qui est légitimement le nôtre n'est en rien, nous allons le voir, l'apanage de la science moderne en quête de rationalisation. Un texte de Denys d'Halicarnasse [7], que G. Dumézil vient de resituer magistralement dans son contexte indo-européen [8], fait allusion à un gonflement inopiné du lac Albain, au moment où les Romains faisaient le siège de Véies. Voici ce passage, avec la traduction qu'en donne Dumézil:

> Οὐιεντανοὺς πολιορκούντων Ῥωμαίων περὶ τὴν ἐπιτολὴν τοῦ κυνός, ὅτε μάλιστα λίμναι τε ἐπιλείπουσι καὶ ποταμοὶ πάντες, ὅ τι μὴ μόνος ὁ Αἰγύπτιος Νεῖλος, λίμνη τις ἀπέχουσα τῆς Ῥώμης οὐ μεῖον ρκ′ σταδίων ἐν τοῖς Ἀλβανοῖς καλουμένοις ὄρεσι, παρ' ᾗ τὸ ἀρχαῖον ἡ τῶν Ῥωμαίων μητρόπολις ᾠκεῖτο, οὔτε ὑετῶν γενομένων οὔτε νιφετῶν οὔτ' ἄλλης τινὸς αἰτίας ἀνθρώποις φανερᾶς, τοσαύτην ἔλαβεν ἐκ τῶν ἐν αὐτῇ ναμάτων ἐπίδοσιν ὥστε πολλὴν μὲν ἐπικλύσαι τῆς παρορείου, πολλὰς δὲ οἰκήσεις γεωργικὰς καταβαλεῖν,[2] τελευτῶσαν[3] δὲ καὶ τὸν μεταξὺ τῶν ὀρῶν αὐλῶνα διασπάσαι καὶ ποταμὸν ἐκχέαι κατὰ τῶν ὑποκειμένων πεδίων ἐξαίσιον.

«Pendant que les Romains assiégeaient Véies, autour du lever de la Canicule [9], à la saison où tous les lacs et les rivières, à l'exception du Nil d'Égypte, sont au plus bas, un certain lac situé dans les Monts Albains, éloigné de Rome d'au moins cent vingt stades et auprès duquel, anciennement, avait été située la métropole des Romains (= Albe), alors qu'il n'y avait eu ni pluie ni neige ni aucune autre cause perceptible aux hommes, reçut de ses sources intérieures un tel accroissement qu'il déborda abondamment et renversa un grand nombre d'habitations paysannes. Finalement, il fit une brèche dans son enceinte de montagnes et déversa un fleuve énorme sur les campagnes situées à leur pied» [10].

---

[6] J'ai signalé dans mon ouvrage, p. 59, n. 58, l'hypothèse de travail qui m'avait été suggérée par M. C. Ek, chef de travaux à l'Université de Liège. Depuis lors, des spéléologues libanais, qui ont exploré à plusieurs reprises la grotte d'Aphaca, m'ont dissuadée de persévérer dans cette voie. Rien de semblable n'a été observé au Nahr Ibrahim, en quelque saison que ce soit.

[7] Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, XII, 10.

[8] Dumézil, *Mythe et épopée*, III, *Histoires romaines* (Paris, 1973), pp. 21-89.

[9] Je traduirais plus littéralement par «le lever du Chien», lequel coïncidait évidemment avec la Canicule.

Nous voilà donc en présence d'une brusque crue [11], dont Denys, le tout premier, n'entrevoit aucune explication plausible; qui plus est, elle aurait eu lieu vers le lever du Chien [12]. Cette dernière indication est précieuse, puisque l'auteur se sert d'un point de repère précis, évoquant à lui seul tous les aspects de la Canicule. L'eau qui abonde en cette période n'en est que plus surprenante, si l'on excepte la crue du Nil dont l'historien ne peut s'empêcher de rappeler, du même coup, la singularité.

Notons déjà, avec G. Dumézil, qu'un «débordement soudain du lac Albain ... ne peut pas être un événement historique, même fortement enjolivé» [13]. Situé dans l'ancien cratère d'un volcan, le lac est en effet encerclé par des crêtes d'au moins 100 m de haut; son alimentation ne bénéficie d'aucune source et d'aucun cours d'eau [14]. Mes tentatives d'interprétation géographique se sont également révélées vaines dans le cas du Nahr Ibrahim [15].

Nous laisserons évidemment de côté les leçons que tirèrent les

---

[10] G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 46-47.

[11] 'Επίδοσις et ἐπικλύζω appartiennent au vocabulaire traditionnel de la crue du Nil: D. Bonneau, *La crue du Nil divinité égyptienne* (Paris, 1964), p. 60, n. 2 et p. 71, n. 3.

[12] Plutarque, *Camille*, 3, 1-4, situe l'événement en automne ("Ην μὲν γὰρ ὥρα μετοπωρινή), peu après la fin de l'été (*ibid.*, 3, 2); comme l'explique G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 63-67, l'auteur a sans doute voulu accentuer le contraste qu'amène cette brusque crue dans des régions fortement desséchées par les mois d'été, alors qu'il était usuel de confondre la Canicule avec le ou les premiers jours de ses manifestations.

[13] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 45.

[14] J. Hubaux, *Rome et Véies* (Paris, 1958), p. 134.

[15] B. Soyez, *op. cit.*, p. 59, n. 58.

Romains d'un tel «présage»[16], apparemment compris comme une vengeance des dieux locaux[17]. Signalons simplement, avec Tite-Live[18], que les oracles consultés à ce propos conseillèrent notamment d'utiliser la crue pour irriguer les champs et éviter ainsi que l'eau n'atteigne la mer:

«Romain, a dit l'oracle, fais en sorte que l'eau albaine ne demeure pas captive du lac, son récipient, et garde-toi de laisser couler jusqu'à la mer une rivière qu'elle aurait produite. Tu l'enverras à travers les champs pour les irriguer et, la dispersant en ruisseaux, tu la feras disparaître».

L'Égypte avait appris bien plus tôt à domestiquer le débordement du Nil[19], puisque la répétition annuelle du phénomène en permettait l'exploitation et la mise en valeur. La réponse de l'oracle prouve à tout le moins que les mêmes causes, redoutables dans leurs premières manifestations[20], peuvent produire des réflexes analogues, peu négligeables pour des civilisations qui doivent encore axer leurs moyens d'action sur l'empirisme.

L'élément chronologique ajouté par Denys nous ramène encore à l'Égypte, où la crue marquait, on le sait, le début de l'année dite sothiaque[21]; à la même période, se déroulait, chez les Romains, la grande fête des *Neptunalia*, qui célébrait avec force la «tranquille, mais parfois tumultueuse épopée de l'eau qui court et qui donne la vie»[22]. L'épisode contemporain du lac Albain reste, il est vrai, purement imaginaire et les Anciens en ont de plus totalement oublié les fondements[23]. Mais en le retransposant, comme l'a fait Dumézil, dans un contexte magico-religieux, il n'est pas téméraire d'avancer que c'est là un des moyens possible d'exprimer par la légende un urgent besoin d'eau, naturellement ressenti au signal de l'été, en Italie déjà et, a fortiori, dans le Proche-Orient. Et ceci nous ramène, en droite ligne, au mythe adonidien, dont la genèse repose sur une constante espérance de fertilité renouvelée, cette attente que comble d'un coup, περὶ τὴν ἐπιτολὴν τοῦ κυνός, la crue du Nil quand le reste du monde méditerranéen doit bien se contenter de patienter, en utilisant tout au plus des subterfuges rassurants.

---

[16] G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 48-56. Les inondations du Tibre étaient aussi interprétées comme des prodiges, annonciateurs d'événements politiques importants: cfr. J. le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre* (Paris, 1953), pp. 62-65.

[17] Voir les textes parallèles de Cicéron, Tite-Live et de Jean Zonaras, étudiés par G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 48-52.

[18] Tite-Live, V, 16, 9 (traduction de G. Dumézil, *op. cit.*, p. 50); un émissaire du lac avait en fait été imaginé par les Étrusques, comme l'explique entre autres G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 71-72.

[19] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 50-56; 114-118.

[20] *Ibid.*, p. 67.

[21] *Ibid.*, pp. 30-33.

[22] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 85.

[23] *Ibid.*, pp. 87-89.

L'eau était et reste le plus fidèle garant de la fécondité. Simuler un brusque débordement à Aphaca, lorsqu'on sait à quel point le temple fondé aux sources de l'Adonis était truffé de canalisations diverses, ne tenait pas nécéssairement du prodige; on sait que d'autres machineries devaient être utilisées par les prêtres de l'endroit pour récupérer les offrandes de valeur jetées dans le λίμνη voisin [24]. La teinte rougeâtre du Nahr Ibrahim, l'eau changée en sang [25], que les fidèles remarquaient peut-être, par association d'idées, au moment de célébrer la mort de leur dieu, et ce semblant de crue, annonciateur de la vie qu'ils appelaient de tous leurs vœux, complètent le décor du mystère. Sozomène et Zosime se servent en outre de l'image d'un feu, — qui se jette depuis les hauteurs du Liban dans l'eau du Nahr Ibrahim, — pour évoquer le lever héliaque de Sirius, signal du deuil [26]. Deux éléments en apparence antithétiques, le feu et l'eau, sont donc naturellement accolés, tant à Byblos que dans la mythologie indo-européenne — Dumézil en multiplie encore les exemples — comme s'il existait, spontanément, une «liaison, au moins de temps, entre l'eau terrestre et le feu céleste à son maximum» [27]. Le soleil et l'humidité interviennent, tout aussi miraculeusement, lors de l'éclosion de ces éphémères jardins qui ornaient la scène des Adonies.

---

[24] Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 58; cfr. B. Soyez, *op. cit.*, pp. 61-62. Une inondation artificielle avait encore été imaginée dans une maison de Pompei pour rappeler la crue du Nil et ses bienfaits: v. Tran tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964), p. 45.

[25] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 24, 66, 227, 276, 291, 303-304, 402; voir encore Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leyde, 1958), p. 119 et n. 1.

[26] B. Soyez, *op. cit.*, p. 62.

[27] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 74.

En somme, du rapprochement de deux histoires, aussi éloignées dans l'espace et dans le temps que dans les motivations et dans les moyens d'expression, transparaît l'appel fictif mais pressant d'un renouveau placé sous l'égide de la chaleur mêlée à l'eau fécondante, comme si la mort ne se concevait jamais sans un espoir complémentaire d'éternel retour.

A DEDICATION TO IUPPITER DOLICHENUS AND THE SUN GOD

MICHAEL P. SPEIDEL
(Honolulu)

Plate CCXXI

Very little is known about the theology of Iuppiter Dolichenus. Temples, altars and works of art show him to be one of the most popular gods of the Roman empire during the second and third centuries A.D. but no literary source mentions him. Hence, the qualities of the god have to be inferred from attributes given to him on statues, reliefs and inscriptions, and from the gods associated with him.

The text that tells us most about Iuppiter Dolichenus is carved on a marble plaque in the Aventine Dolichenum. It reads: [1]

> *B(ona) F(ortuna). Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) aeterni, conservatori totius poli et numini praestantiss(im)o exibitori (= exhibitori) invicto, L(ucius) Tettius Hermes, eq(ues) R(omanus) et kandidatus et patronus huius loci, pro salute sua et Aureliae Restitutae, coniugis, et Tettiae Pannuchiae, filiae suae, et suorum et Aureli Lampadi, fratris carissimi, et pro saloute sacerdotium et kandidatorum et colitorum huius loci, tabula(m) marmorea(m) cum proscaenio et columnis d(ono) d(edit). Quos elexit I(upiter) o(ptimus) m(aximus) D(olichenus) sibi servire: M(arcum) Aurel(ium) Oenopione(m) Onesimum signum Acaci, notarium, et Septimium Antonium signum Olympi, patre(m) kandid(atorum), patronos, fratres carissimos et collegas hon(estissimos), Aur(elium) Magnesium, Aur(elium) Serapiacum, Antonium Marianum, M(arcum) Iul(ium) Florentinum, principe(s) huius loci, et Aur(elium) Severum Veteranum,*

---

[1] *CIL* VI, 406 = 30758 = *ILS*, 4316 = P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus* (Paris-Rennes, 1951), no. 200. Fragments published as *CIL* VI, 30758 show the reliability of the original copy while most of the stone is now lost.

> *curatorem tempuli, et Aur(elium) Antiochum, sacerdote(m). Gemi(nius) Felix et Vibius Eutychianus, lecticari dei, Co[rn(elius) Cres]centianus.*

Understandably, this text has been used for general characterizations of the god who thus appeared as "eternal preserver of the firmament" and "pre-eminent provider invincible".[2]

P. Merlat thought different. He saw this dedication as made upon the request of Iuppiter Dolichenus but to *another* deity, the one mentioned in the dative case, i.e. to an otherwise unknown and anonymous *conservator totius poli* and *numen praestantissimum exhibitor invictus*. Iuppiter Dolichenus, he concluded, is here conceived as a reflection of a yet higher power.[3]

Who is this *conservator totius poli* and who is the *numen praestantissimum exhibitor invictus*? Two other dedications from the Aventine Dolichenum made at about the same time and under the same Marcus Aurelius Oenopio Acacius may provide an answer:[4]

> *B(ona) [F(ortuna)]. Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) a(eterni) [cons(ervatoris)] totius mundi, Aur(elius) Mag[nesi]us, candid(atus) et patronus hu[ius] loci, pro salute sua et Aur[eli] Sarapiaci, patroni huius [loci] et suorum omnium, maceria s[ae]psit loc(um) sacr(um) dei (sic) magno Comma[g(enorum)] per M(arcum) Aur(elium) Hoinopionem Acacium, sacerdotem et patre(m) candidator[um].*
>
> *B(ona) F(ortuna). Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) aet(erni) cons(ervatoris), Annius Iulianus et Annius Victor, patroni huius loci, donum posuerunt tabulam marmoream*

---

[2] F. Cumont, *Dolichenus*, in *PWRE*, 5 (1903), 1276-1281, esp. 1279, 30ff.; Idem, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942), 93f.; A. B. Cook, *Zeus, A Study in Ancient Religion*, I (Cambridge, 1914), 608f.; I. A. Richmond, *Roman Legionaries at Corbridge, their Supply-Base, Temples and Religious Cults*, in *Archaeologia Aeliana* (4th series) V, 21, (1943), 128-224, esp. p. 179.

[3] Merlat, *Répertoire*, p. 193; Idem, *Jupiter Dolichenus, Essai d'interprétation et de synthèse* (Paris, 1960), 124f. For the idea of such a higher god in the Dolichenus cult see also F. Cumont, *Une dédicace à Jupiter Dolichenus*, in *RPh* (N.S. V) 26 (1902), 5-11, cf. Merlat, *Répertoire*, no. 24, but the *deus aeternus* in that text remains pure conjecture.

[4] Merlat, *Répertoire*, nos. 195 and 192. For the formula *totius poli* see also *ibid.*, no. 204.

> *et honorem fratribus suis, patronis etiam et candidatis, per M(arcum) Aur(elium) Oenopionem Acacium sacerd(otem) et patrem candidat(orum).* — etc.

In both these inscriptions it seems that the *conservator totius mundi* or the *conservator* is Iuppiter Dolichenus himself. Admittedly, it would be possible to read *cons(ervatori)* in the dative case and to assume that the dedications were made to a deity different from Iuppiter Dolichenus. Yet such an assumption would be awkward in both cases. In the former text reference is made to building a wall around the place holy to the great Commagenian god and it is hard to see how this could be done "to" a different *conservator totius mundi.*[5] In the latter text the *conservator* would not be qualified any further and thus could hardly be identified by anyone since *conservator* is such a common predicate of gods.[6]

If the *conservator totius poli* (or *mundi*) is Iuppiter Dolichenus himself, as is likely, then who is the *numen praestantissimum, exhibitor invictus*? It cannot be excluded *a priori* that Iuppiter Dolichenus ever carried the title *invictus*, but none of the more than one hundred and fifty extant inscribed dedications of the cult gives him this title. Invictus is in particular the title of the sun and the planets.[7] The sun is conceived elsewhere, too, as the provider (i.e. *exhibitor*) in the sense of being the source and sustainer of life[8] and as the most outstanding (i.e. *praestantissimus*) of the heavenly bodies.[9] It seems, therefore, our dedication is made to Iuppiter Dolichenus as *conservator totius poli* and to the sun god as *numen praestantissimum, exhibitor invictus*. The fact that it is also made at the behest of Iuppiter Dolichenus is no argument to the contrary, for a good number of monuments are made on demand of the god and at the same time *for* the god.[10]

---

[5] Whether or not the *deus magnus Commagenus* is here identical with Iupiter Dolichenus does not matter much in this context; for that problem see K. B. Angyal and L. Balla, *Deus Commagenus*, in *Acta Classica Debrecen*, 8 (1972), 89-94.

[6] Cf. Merlat, *Répertoire*, no. 202: *I O S P D et Iunoni sanctae Herae, Castori(bus) et Apollini conservatoribus* --- etc. The reading of S P D is debatable, Dessau, *ILS*, 4320 reads *s(oli) p(raestantissimo) d(igno)*, Merlat reads *s(ancto) p(raestantissimo) D(olicheno)*. See also e.g. *AE* (1906), 188: *I.O.M.H(erculi) V(eneri) M(ercurio) conservatoribus* --- etc.; cf. *ThLL* s.v.

[7] See e.g. F. Cumont, *MMM* I, 47ff.

[8] Cf. Nilsson, *GGR* II^3, 509f. A. J. Festugière, *Hermetica*, in *HThR*, 31 (1938), 1-20, esp. 16f. Julian, *Helios*, 152: τρεφόμεθα παρ' ἐκείνου.

[9] Nilsson, *l.c.*; F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, in *MAI*, 12 (1909), 447-479.

Dedications made jointly to Iuppiter Dolichenus and the sun god are not at all unusual in Rome. From the same sanctuary on the Aventine comes the following inscription of about A.D. 244:[11]

> *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) a(eterno) D(olicheno) et Soli digno pres(tantissimo), pro sal(ute) M(arci) Aur(eli) Andronici et Tar[q]uilie Marcelle coiugis et filiorum eius aram posuit ex voto per C(aium) Fab(ium) Germanum sacerd(otem).*

Another inscription of unknown date, also from Rome, is likewise dedicated to both deities:[12]

> *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) D(olicheno) et Soli sacrum.*

Finally, there is a relief from the Dolichenum of the *equites singulares Augusti* on the Caelius hill which shows the sun god and is dedicated to *sol* of Iuppiter Dolichenus *invictus* by a priest.[13]

Only new finds can conclusively confirm or disprove our interpretation, but if it is correct, we will have restored to Iuppiter Dolichenus a rare descriptive attribute, *conservator totius poli*. That title needs perhaps not be understood in a cosmic sense in which the god would uphold the universe but rather that he protects his adherents and all mankind. *Conservator* can have the meaning of protector, *Schutzherr*, as e.g. in an inscription from Rome

> *Deo Herculi comiti et conservatori dominorum nostrorum,*

and even the emperor himself can be called *conservator orbis*.[14] The exact Greek equivalent for *conservator totius poli* is σωτὴρ τοῦ σύμπαντος κόσμου, a title given to Augustus and the following emperors and thus, in those cases at least, referring to the care for mankind rather than to the upholding of the universe.[15] Such a use of the title dissuades from attributing it to a yet higher and more distant godhead such as Merlat had supposed.

---

[10] See e.g. Merlat, *Répertoire*, 182, 183, 184.

[11] Merlat, *Répertoire*, 203. Note that the title *praestantissimus* is again given to the sun, as it may also be in the text quoted above, note 6.

[12] Merlat, *Répertoire*, no. 237.

[13] M. P. Speidel, *The Religion of Iupiter Dolichenus in the Roman Army* (= EPRO 63; Leiden, 1978), 15ff. and plate 2. See the discussion there on the wrongly suggested "solar contamination" of Iupiter Dolichenus.

[14] *CIL* VI, 305; *ILS*, 579 (Aurelianus). For the meaning of *protector* see A. D. Nock, *Essays on Religion in the Ancient World* (Cambridge/Mass., 1972), 653-675 (= *JRS* 37, 1947, 102-116).

If the title *exhibitor invictus* indeed refers to the sun god then it may reveal the meaning of that god's close association with Iuppiter Dolichenus, for the protector and the provider are complementary, beneficial, caring gods. An illustration of this role of the sun god in the Dolichenian pantheon may be seen in a bronze bust found recently in the Dolichenus temple at Vetus Salina in Lower Pannonia (Pl. CCXXI). The bust, now in the museum at Székesfehérvár was made to be mounted on a pole and shows the seven-rayed sun god with a flowering tree on either side. On the tree to the left is a bird singing while the god has flowers twined in his hair—a perfect image for the divine provider.

---

[15] Cf. Nilsson, *l.c.*, 390 with literature. See also *ThLL* s.v. *conservator*; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München, 1960), 344f.

I CULTI ORIENTALI NELLA CISPADANA

Fonti e materiali

GIANCARLO SUSINI
(Bologna)

Questa breve rassegna si propone di raccogliere per lo studioso, ed ai fini d'ogni approfondimento, i dati disponibili sulla presenza di culti orientali nella regione cispadana nell'età antica, fornendo per ciascun dato l'indicazione essenziale della sua consistenza e la bibliografia utile. I limiti geografici dell'area indagata, e qui definita come cispadana, sono quelli tradizionali, fisici e non amministrativi dell'Emilia, comprendente tutte le terre a mezzogiorno del Po, e della Romagna: pertanto vi appartiene tutta la regione VIII della partizione augustea, compreso però il delta padano, e ampi lembi della regione VI, cioè alcune vallate appenniniche (Savio, Ronco-Bidente, corrispondenti ai territori di Sarsina e di *Mevaniola,* e forse anche Lamone) e l'acrocoro monteferetrano con il territorio di *Pitinum Pisaurense.*

La rassegna è articolata come segue: I, Testi e monumenti, ordinati per località dal sud verso nord; internamente ad ogni territorio i dati sono ordinati premettendo i culti egizi, cui seguono i frigi, poi il culto mitriaco ed indi i culti siriani; II, Consonanze culturali, articolate nelle testimonianze dell'onomastica personale, nei dati figurativi, nelle strutture sociali e nella tradizione; III, Considerazioni generali, e infine IV, Indici.

Bibliographia:
Specifica per la diffusione dei culti orientali nella Cispadana: G. C. Susini, *Testimonianze egizie nell'Emilia in epoca romana* nel Cat. della mostra *L'Egitto antico nelle collezioni dell'Italia settentrionale* (Bologna, 1961), pp. 161-169, cit. in seguito *Test.egizie*; Id., *I monumenti dei culti orientali nel Ravennate,* in *Corsi di cult. sull'arte rav. e biz.* (1965), pp. 577-8; Id., *La religiosità antica,* in *Storia dell'Emilia Romagna,* I (Bologna, 1976), pp. 235-241, ivi p. 240; M.-C. Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique,* I, *Inscriptions et monuments* (EPRO 61; Leiden, 1977), cit. in seguito Budischovsky; vd. inoltre *Arte e civiltà romana nell'Italia settentrionale,* Bologna 1964 e 1965, cit. in seguito *Arte civ.* Per le altre abbreviazioni, vedi la *Liste des principales abréviations.*

I. TESTI E MONUMENTI

Ariminum

1. Mosaico nilotico, con raffigurazione di Anubi, II-III sec., da Rimini, ora nel locale Museo Civico.

P. E. Arias in *Studi rimin. e bibl. in onore di C. Lucchesi*, Faenza 1952, pp. 1-9; cfr. *FA* III (1948), 2729, donde K. Parlasca in *Trierer Zeitschr.*, XX (1951), p. 124; *Arte civ.*, I, cat. n. 486b, tav. CLXIII, 338, e ivi p. 147 (con implicita proposta di datazione più alta); Budischovsky, pp. 76-77, XVII, 1.

2. Falera bronzea da Rimini, raffigurante Giove Ammone, II sec.

G. Riccioni in *Aquileia nostra*, 45-46 (1974-75), *coll.* 503-510, figg. 1-3; Budischovsky, p. 77, XVII, 2.

3-4. Due are con iscr. a Giove Dolicheno, II-III sec., da Rimini, ora nel Museo Civico.

3. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Dolicheno / T(itus) Flavius Eutyches / pro salute / Amaranti / lib(erti) sui / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / sub C(aio) Iulio Flacco / sacerdot(e).*

4. *Iovi O(ptimo) M(aximo) / Dolicheno / pro salute / T(iti) Flavi / Viatoris / fili sui / T(itus) Flavius / Amarantus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / sub C(aio) Iulio Flacco sacerdot(e).*

CIL XI, 6788 e 6789; A. H. Kan, *Juppiter Dolichenus*, Leiden 1943, p. 126, n. 221 e 222; P. Merlat, *Répertoire des inscriptions*, etc., Paris-Rennes 1951, p. 257, n. 260 e 261.

Pantheum sacrum compare infine nella dedica riminese *CIL* XI, 360; cf. il *signum Pantheum* claternate *CIL* XI, 6812.

Pitinum Pisaurense

5. Frammento di rilievo in pietra calcarea, con testa di divinità radiata, con minuscolo modio (o berretto frigio?) sul capo: Mitra? Prov. locale, ora nella collez. Antimi Clari a Macerata Feltria.

Epigraphica XVIII (1956), p. 43 (ove erroneamente: terracotta).

Sarsina

6-12. Statue e frammenti scultorei, restaurati da più minuti frammenti, provenienti forse da un unico santuario sarsinate, databile all'incirca in età antoniniana, ora nel Museo Archeologico Sarsinate.

6. Serapide, seduto; **7.** Arpocrate, stante; **8.** Anubi, stante; **9.** Magna Mater, seduta; **10.** Attis, stante;
11. frammento di pino; **12.** bracato, stante: Attis? figura mitriaca?

L'identificazione dei nn. 7 e 8 è soggetta a radicale revisione, dopo l'autopsia compiuta da M. J. Vermaseren nell'ottobre 1976. Numerosi altri frammenti inidentificabili, ed altri di cui resta solo notizia o illustrazione.

G. Mancini in *StEtr* XIV (1940), pp. 147-153; Arias in *Studi Romagnoli* V (1954), pp. 3-16; G. A. Mansuelli in *RM* 73-74 (1966-67), pp. 147-189 e ill.; Id. N. Finamore, A. P. Pampaloni in *Studi Romagnoli*, XVIII (1967), pp. 259-292 (per il restauro); Budischovsky (suggerisce Iside per il n. 8), pp. 43-45, VII.

Caesena

13. Altare mitriaco, da Pisignano, al bordo settentrionale dell'agro centuriato cesenate, ora nel Museo Arcivescovile di Ravenna.

P. Ducati in *Felix Ravenna* V (1912), pp. 191-193; Vermaseren, *CIMRM* I, p. 252, n. 692, fig. 194.

14. Ara iscr. e figurata a Giove Dolicheno, già a Cesena, scomparsa.

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / L(ucius) Aurelius Valerius sacerd(os) p(osuit).

CIL XI, 554; Kan, *op. cit.*, pp. 126-127; Merlat, *Rép.*, pp. 258-259, n. 262, fig. 52; Id., *Iuppiter Dolichenus*, Paris 1960, p. 41; A. Donati, *Fonti cesenati romane*, Faenza 1967, pp. 17-19, n. 28, figg. 3-4; Susini in *Epigraphica* XXXII (1970), p. 170; Id., *Cesena, Il Museo Storico dell'Antichità*, Faenza 1969, pp. 74-75, tavv. XXV e XXVI; per la tradizione, vd. A. Calbi in *Studi Romagnoli* XXI (1970), pp. 353-387, figg. 1-3.

Forum Popili

15. Iscr. funeraria da Forlimpopoli, ora nel locale museo; in. I sec.

Fullonia L(uci) f(ilia) / Tertulla sacror(um) / Isidis / locum dedit /

C(*aio*) *Telegennio* / *Sperato sacerdoti,* / *VI vir*(*o*) *Aug*(*ustali*), / *telestinis eius* / *posterisque* / *eorum.*

CIL XI, 574; *ILS,* 4410; Budischovsky, p. 75, XIV; Vidman, *SIRIS,* p. 268, n. 587; *Forum Popili,* 2, Cesena 1975, pp. 219-220.

16. Carme epigrafico da Pieve Quinta, ora nel Museo Arcivescovile di Ravenna; II-III sec.; ampie lacune, lettura difficile e controversa. Nel testo funerario del giovane *C. Clodius Paulinus,* alle ll. 7-10 si leggono espressioni riferite al culto frigio:

Dum vixi [-----ca 12, con vestigia] *cantavi ceraules,* / *iam doctus notus et noctib*(*us*) *pervigilavi,* / *ut miro ingenio sacr*(*a*) *cymbal*(*a*) *concrepui.*

CIL XI, 627 e *add.*; per l'appartenenza al territorio foropopiliense anzichè a quello foroliviense (*CIL*), vd. Mansuelli, *Caesena, Forum Popili, Forum Livi,* Roma 1948, pp. 40-41.

Mevaniola

17. Terracotta: Iside allattante Horus, da una tomba romana della necropoli di *Mevaniola,* ora nel Museo «D. Mambrini» di Galeata. Per il tipo, vd. V. Tram tam Tinh, *Isis lactans* (EPRO 37), Leiden 1973.

Budischovsky, p. 45, VIII.

18. Terracotta: Anubi, dagli scavi della città di *Mevaniola,* ora nella Soprint. Archeologica, Bologna.

19. Statuetta marmorea con divinità seduta su trono (recante sui lati raffigurazioni di serpentelli), da Cabelli, destinata al Museo «D. Mambrini» di Galeata: oscure le circostanze della scoperta, come incerta è l'esegesi, comunque interessante per la conoscenza dell'ambiente religioso appenninico nell'età antica. Potrebbe datarsi nell'età ellenistica; traccie d'iscr. greca (con il nome di Demetra?).

20. Terracotta: testina di divinità con alto modio, di identificazione incerta, nel museo di Galeata.

Forum Livi

21. Bronzetto di Bes, da Forlì, ora nel locale Museo archeologico.

A. Santarelli in *NSc* 1890, p. 334; P. Reggiani, *Emilia romana*, II, Firenze 1944, p. 247; R. Turci, *Guida al Museo archeologico di Forlì*, Milano 1962, p. 73; Budischovsky, p. 74, XIII, 1; *Test.egizie*, p. 165, n. 418, tav. 72.

Altri bronzetti e altre sculture nel medesimo museo, di provenienza aliena.

Modigliana (Castrum Mutilum ?)

22. Terracotta: testina di divinità con alto modio e serpentelli, di identificazione incerta.

P. Monti in *Studi Romagnoli* IX (1958), pp. 204-206.

Val Lamone

23. Cimasa bronzea di scettro sacerdotale, raffigurante un toro, una scure ed una clava, da Calamello, nel Museo civico archeologico di Bologna. Tra le possibili esegesi, un oggetto del culto dolicheno.

Susini in *Studi Romagnoli* VIII (1957), pp. 655-666; *Arte civ.*, I, cat. n. 159, tav. XXII, 48. Circa la possibilità che la media valle del Lamone appartenesse ad una comunità civica diversa da *Faventia*, come correntemente si ritiene, vd. A. Donati, *Aemilia tributim discripta*, Faenza 1967, p. 71.

Faventia

24. Ara marmorea, perduta, giudicata dal Bormann (*CIL*) come non pertinente a *Faventia*; non si comprendono i motivi di tale opinione.

Isidi sacr(um) / ----

CIL XI, 75*; G. Rossini, *Le antiche iscrizioni romane di Faenza e dei «Faventini»*, Faenza 1938, p. 58, n. 28.; Budischovsky, p. 73, XII, 1.

Russi

25. Applique bronzea, esibente una testa con cappello frigio, identificata con Attis. Dalla villa romana, ora presso la Soprint. Archeologica, Bologna.

D. Scagliarini in *La villa romana*, Faenza 1971, p. 125, fig. 12. Il territorio di Russi è di incerta pertinenza nell'età antica: *Ravenna*, *Faventia*, ovvero un'ignota comunità presso Bagnacavallo (Donati, *op. cit.*, p. 69).

Ravenna

26. Sarcofago figurato e iscritto, dalla chiesa di S. Vittore, ora nel Museo Nazionale di Ravenna. Reca sulla fronte, ai lati dello specchio epigrafico, la raffigurazione di una donna seduta che tiene una lira, e sotto un'ascia, e di un uomo parimenti seduto che svolge un *volumen*; sotto di lui Hermes psicopompo. Sui fianchi del sarcofago, ancora una donna seduta, e sopra l'iscr. *memphi*; sul fianco sinistro un uomo tocca gli occhi di una donna seduta, forse applicando alcunchè prelevato da una cassetta che regge con la sinistra; vicino al capo di entrambi sono appese due situle, mentre sopra si legge l'iscr. *memphi glegori*. L'ultima delle scene descritte — la guarigione della vista — e le due iscrizioni (*glegori* chiaramente per *gregori*, cf. sotto il sarcofago mutinense n. 42) suggeriscono richiami al culto isiaco; alcuni studiosi ne hanno cercato le tracce anche nel carme in lingua greca, ma in caratteri latini, inciso sulle cornici, sul piano e sulle figure della fronte, e oggi leggibile con numerose lacune. Si tratta indubbiamente di un testo intinto di simbologie complesse, composte o confuse in un contesto palesemente eclettico. Il sarcofago fu destinato da *C. Sosius Iulianus* alla figliola giovanissima *Iuliana* ed alla moglie *Tetratia Isias*: vanno posti in rilievo sia il *cognomen* teoforo sia il ruolo indubbiamente singolare nell'ambito della propagazione del culto isiaco e nei rapporti con l'Egitto, svolto nella regione dai *Sosii*: si veda *Sosia Isias*, in un'iscr. bolognese (vd. sotto, Onomastica), anch'essa una bambina (il padre ha un cognomen grecanico, *Argolicus*), *S. Ptolemaeus* in un'iscrizione mutinense (*CIL* XI, 916), e *M. Iulius Sosianus* è il dedicante di un'iscr. ravennate ad un classiario egizio (*CIL* XI, 29). Si aggiunga infine che alcuni studiosi hanno ravvisato nelle parole iscritte sopra le raffigurazioni della fronte il vocativo di due nomi propri, due *signa*: *Memphius e Glegorius*. III sec.

Della copiosissima dottrina, cit.: P. Amaducci in *Bd'A* I (1907), 4, pp. 1-9; S. M(uratori) in *Felix Ravenna* X (1913), pp. 404-413, e XI (stesso anno), pp. 448-458; R. Egger in *MdI* IV (1951), pp. 35-64; A. J. Festugière in *MonPiot* LIII (1963), pp. 137-146; L. Moretti in *Riv. Filol. class.* XCIII (1965), pp. 185-186; I. Kajanto, *Supernomina. A Study in Latin Epigraphy*, Helsinki 1966, pp. 59-61; Vidman, *SIRIS*, n. 586, pp. 266-268; Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römer*, Berlin 1970, pp. 132-137; R. Merkelbach in *ZPE* IV (1970), pp. 277-278; M. Bollini, *Le iscrizioni greche di*

Ravenna, Faenza 1975, pp. 27-32, n. 8, ove più ampia bibl.; J. J. V. M. Derksen, in J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom* (EPRO 56), Leiden 1977, pp. 370-373 e Tav. VIII-X; Budischovsky, pp. 78-80, XVIII, 3.

27. Terracotta raffigurante Serapide, da S. Giovanni Ev., ora nel Museo Nazionale di Ravenna.

Budischovsky, p. 81, XVIII, 5.

28. Testina marmorea con berretto frigio. Prov. locale, ora nel cit. museo.

29. Ara votiva iscritta del culto dolicheno, ora nel Museo Arcivescovile di Ravenna.

Pro sal(ute) Aug(ustorum), / ex iuss(u) / I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) con(servatoris) / M(arcus) Caes(ius) Chresim(us) / Aug(ustalis) Raven(nae) / cum / Saccidia Felicitate / coniuge et / Caesia Chresime / filia.

CIL XI, 2; Kan, *op. cit.*, p. 126, n. 220; Merlat, *Rép.*, p. 255, n. 258.

Altri monumenti, nel Museo Nazionale di Ravenna, non sono di provenienza locale.

Spina

30. Sistro, di provenienza locale, in collezione privata.

Budischovsky, p. 82, XX, 1.

Forum Corneli

31. Bronzetto raffigurante Serapide, nel Museo civico di Imola.

Susini, *Imola nell'antichità*, Roma 1957, p. 120; Budischovsky, p. 72, XI, 1.

32. Terracotta esibente il busto di Serapide, nel medesimo museo.

Budischovsky, pp. 72-73, XI, 2.

Bononia

33. Plesso di elementi egizi, provenienti dall'area della basilica di S. Stefano, nel suburbio orientale della città romana, a Bologna, consistenti di elementi architettonici in marmo egizio, di un'iscrizione geroglifica peraltro scomparsa, e di una grande iscrizione dedicatoria a Iside, ora murata sul fianco della chiesa dei Ss. Pietro e Paolo nell'ambito del complesso basilicale stefaniano, ove si riconoscerebbe il luogo di un Iseo bononiense. II sec. Vd. sotto anche il n. 41.

Dominae Isid[*i*] *victrici, / nomine M*(*arci*) *Calpurni Tironi*[*s et*] *suo ex parte patrimoni sui, / Sextilia M*(*arci*) *lib*(*erta*) *Homulla per Anic*[*etu*]*m lib*(*ertum*) *suum ut fieret test*(*amento*) *cavit.*

CIL XI, 695; *ILS*, 4395; P. Ducati, *Storia di Bologna*, I, *I tempi antichi*, Bologna 1928, pp. 403-404 e 411-417, fig. 160; *Carta arch.*, F. 87 (1938), pp. 12-14, nn. 9-10, con bibl.; Susini in *Strenna stor. bol.* V (1955), p. 146; Id., *Il lapidario greco e romano di Bologna*, Bologna 1960, pp. 103-105, n. 116; Budischovsky, pp. 60-61, IX, 2; Vidman, *SIRIS*, p. 268, n. 588; Calco dell'iscr. nel Museo civico arch. di Bologna.

34. Cippo con dedica ad Iside, dall'area della chiesa dei Ss. Gerolamo e Colombino, fuori porta S. Mamolo, suburbio meridionale di Bologna; ora nel lapidario civico di Bologna. I-II sec. Restano le linee 2-3; vestigia nelle linee 1 e 4.

--d- / Isidi / sacr(*um*) */ -er-.*

CIL XI, 693; Susini in *Strenna stor. bol.* V (1955), p. 147; Id., *Il lapidario*, p. 74; Budischovsky, p. 60, IX, 1; Vidman, *SIRIS*, p. 269, n. 589.

35. Cippo dall'area della chiesa di S. Paolo presso il Ravone, nel suburbio occidentale di Bologna, ora nel lapidario civico locale. L'integrazione del nome di Iside seguito dall'appellativo *regina* nella prima linea del testo è del tutto congetturale, e non sembra preferibile all'altra interpretazione proposta di *Iuno regina*. II sec.

I(*sidi ?*) *r*(*eginae*) */ C*(*aius*) *Vibius / Verecun/dinus / v*(*otum*) *s*(*olvit*), */ l*(*oco*) *d*(*ato*) *d*(*ecurionum*) *d*(*ecreto*).

CIL XI, 694; G. Ghirardini in *NSc* 1921, pp. 20-22; Ducati, *St. di Bologna*, p. 402; Susini in *Strenna stor. bol.* V (1955), p. 147, nota 45, fig. 29; Id., *Il lapidario*, p. 43, n. 36; Vidman, *SIRIS*, p. 269, n. 590; Budischovsky, p. 61, IX, 3.

36. Bronzetto raffigurante una testa turrita del tipo di Cibele, da interpretare più rettamente come emblema civico, nel Museo civico arch. di Bologna, poi trafugato.

Ghirardini in *NSc* 1921, pp. 17-20; Ducati, *St. di Bologna*, pp. 408-409, fig. 163; *Carta arch.*, F. 87, p. 34, n. 116b.

37. Due blocchi di grande iscrizione monumentale, di personaggio ignoto, menzionante una *crypta*; proviene dai pressi della chiesa di S. Vittore sui colli meridionali di Bologna: queste circostanze hanno suggerito l'ipotesi di una destinazione mitriaca. Ora nel lapidario civico bolognese. Si rammenta la congettura di Marco Minghetti sulla destinazione di alcune grotte sul colle dell'Osservanza (*Ricordi*, I, Roma 1888, p. 63).

CIL XI, 711; Susini in *Strenna stor. bol.* V (1955), p. 151; Id., *Il lapidario*, pp. 139-140, nn. 162-3.

38. Ipotesi di destinazione mitriaca di una grotta presso Sasso Marconi, nella valle del Reno a mezzogiorno di Bologna.

E. Brizio in *NSc* 1887, p. 7; v. sotto, la tradizione locale.

39. Scultura mutila, raffigurante un toro inginocchiato con personaggio clamidato, non identificabile, da Borgo Panigale, ora nella Soprint. Archeologica, Bologna. «Nike taurobolia»? (Zuffa); figura mitriaca?

M. Zuffa in *Emilia Romana* [I], Firenze 1941, p. 201, tav. II, 6.

40. Tabella iscritta, con dedica a Giove Dolicheno, dalla periferia occidentale di Bologna, presso il Ravone, ora nel lapidario civico locale. In. III sec.

I(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Dol*(*icheno*) / *Q*(*uintus*) *Poblicius Modestinus* / [*VI vi*]*r et Claud*(*ialis*) *cenatorium p*(*ecunia*) *s*(*ua*) *f*(*ecit*), / [*l*(*oco*)] *d*(*ato*) *d*(*ecurionum*) *d*(*ecreto*).

CIL XI, 696; *ILS*, 4313; Kan, *op. cit.*, p. 127, n. 224; Merlat, *Rép.*, pp. 259-260, n. 263; Susini in *Strenna stor. bol.* V (1955), pp. 150-151, fig. 31; Id., *Il lapidario*, pp. 105-106, n. 117, tav. III.

Sculture, iscrizioni, terrecotte, rilievi pertinenti ai culti orientali sono conservati nel Museo civico archeologico di Bologna, ma sono di origine non locale.

Mutina

41. Iscrizione isiaca dalla contrada San Francesco di Modena, ora nel lapidario estense a Modena; nella tradizione vive l'ipotesi della provenienza dall'Iseo bononiense. Presumibilm. base di statua. II sec.

M(arcus) Aemilius Phoebus / sacror(um) ab Roma / Isidi donum d(at) l(ibens).

CIL XI, 819; *ILS*, 4409; Budischovsky, p. 57, VIII, 1; Vidman, *SIRIS*, p. 270, n. 592.

42. Sarcofago del notabile ravennate *P. Vettius Sabinus*, II-III sec., ora nel lapidario estense. In una raffigurazione di caccia, accanto al cacciatore reca l'iscrizione *gregori*. Vd. la bibl. cit. per il sarcofago ravennate n. 26.

CIL XI, 863; *ILS*, 6665; M. P. Nilsson, *Op. selecta*, III, Lund 1960, pp. 98-106; Budischovsky, pp. 58-59, VIII, 4; Vidman, *SIRIS*, p. 270, n. 593.

43. Piccola statua marm. d'Iside-Fortuna, dal contado modenese, ora scomparsa.

C. Cavedoni, *Dichiarazione degli antichi marmi modenesi*, Modena 1828, pp. 174-175; Budischovsky, p. 59, VIII, 6.

44. Ara agli *Auxilia*, da Modena, ora nel lapidario estense.

Atilia Syntyche / pro T(ito) Atilio Paullo / Auxiliis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

CIL XI, 816; J. Leclant in *Orientalia* XXXII (1963), p. 215, nota 10; Vidman, *SIRIS*, p. 269, n. 591; Budischovsky, pp. 57-58, VIII, 2.

45. Rilievo mitriaco, mutilo, da Ganaceto, ora nel lapidario estense.

Vermaseren, *CIMRM*, pp. 254-255, n. 697.

Altri oggetti nel Museo di Modena, di provenienza non locale.

Regium Lepidi

46. Ara iscritta ad Iside, dal suburbio reggiano (area della chiesa di S. Salvatore), nota solo dalla tradizione grafica; forse collegata ad altro elemento architettonico con geroglifici.

Euticana Nymphe / lib(erta) Daphne Isid(i) d(onum) d(at) / B X.

CIL XI, 955, ove si propone *Tuticana Nimphae* etc.; Budischovsky, p. 53, VII, 1.

47. Tomba con stele funeraria, a forma di mummia, da Campegine, ora nel Museo civico archeologico di Reggio Emilia; nell'interno, scheletro di donna e tre crani di bimbi; ricchissimo corredo (balsamari, lucerne, ascia, ecc.), nel quale anche due bronzetti raffiguranti Iside che allatta Horus, tre bronzetti di Osiride, due bronzetti di Path, e sette ushabti in maiolica verde, alcuni iscritti. II sec.

Puble/ia M(arci) f(ilia) / Tertia.

CIL XI, 1022; M. Degani, *Il culto di Iside nel territorio reggiano*, Reggio Em. 1946; *Test. egizie*, pp. 164-165, nn. 415-417; Budischovsky, pp. 53-54, VII, 2; Vidman, *SIRIS*, p. 270, n. 594.

48. Bronzetto d'Osiride, presumibilm. di provenienza locale, nel Museo civico archeologico di Reggio Emilia.

Budischovsky, p. 55, VII, 5.

49. Bronzetto di Osiride, da Arceto, nel predetto museo.

Budischovsky, p. 55, VII, 6.

50. Bronzetto di Iside-Fortuna, da San Pellegrino, nel contado reggiano, ora nel predetto museo.

M. Corradi Cervi in *Emilia romana* [I], Firenze 1942, p. 64; Budischovsky, pp. 55-56, VII, 8.

51. Uno scarabeo in pietra, due scarabei ed un anello in pasta vitrea, da Campegine, nel predetto museo.

Budischovsky, pp. 56-57, VII, 10.

52. Uno scarabeo in smeraldo dall'abitato di Reggio Em., nel predetto museo.

Budischovsky, p. 57, VII, 11.

Tannetum

53. Bronzetto di Attis, da S. Ilario d'Enza, nel Museo civico archeologico di Reggio Emilia.

Arte civ., I, cat. n. 191, tav. XXVII, 59.

Parma

54. Bronzetto di Iside-Fortuna, da Copermio, ora nel Museo Nazionale d'Antichità di Parma.

A. Frova in *Parma. Museo Nazionale d'Antichità*, Parma 1965, p. 129; F. D'Andria, *I bronzi romani di Veleia, Parma e del territorio parmense* (Contrib. Ist. Archeol. Univ. Cattolica, III), Milano 1970, n. 165, tav. XXXIV; Budischovsky, p. 50, III, 1.

55. Parte di mano bronzea, con serpente a testa crestata lungo il pollice (Sabazio?), da una scheda del predetto museo; non reperibile.

Nel Museo Nazionale di Parma altre sculture e altri bronzetti sono di collezione; è improbabile la provenienza locale.

Veleia

56. Lamella votiva in bronzo, con iscr. a lettere punteggiate, ora nel Museo Nazionale di Antichità di Parma. II sec.

Isidi Osir[idi] / Vibia Calidia p[ro] / L(ucio) Aemilio Opta[to] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

CIL XI, 1160; Susini in *Atti mem. I Conv. studi stor. archeol.* (Piacenza-Velleia, maggio 1954), Piacenza 1955, p. 105; Budischovsky, p. 47, II, 1; Vidman, *SIRIS*, p. 271, n. 595.

57. Bustino bronzeo di Iside, nel predetto museo.

D'Andria, *op. cit.*, n. 44, tav. XIX; Budischovsky, p. 47, II, 2.

58. Bronzetto d'Iside-Pantheos, nel predetto museo.

Budischovsky, p. 48, II, 3.

59. Bronzetto d'Iside-Fortuna, nel predetto museo.

Frova, *op. cit.*, p. 166; D'Andria, *op. cit.*, p. 30, n. 8, tav. III; Budischovsky, p. 48, II, 4; cfr. *Arte civ.*, I, tav. XXVII, 60, erroneam. da Reggio Em.

60. Bronzetto d'Iside-Fortuna, nel predetto museo.

D'Andria, *op. cit.*, p. 30, n. 7, tav. III; Budischovsky, p. 49, II, 5.

61. Bronzetto d'Iside-Fortuna, del predetto museo.

Budischovsky, p. 49, II, 6.

62. Statuetta in bronzo, di divinità femminile con alto modio sul capo, d'incerta identificazione; ora nel predetto museo.

Budischovsky (Iside-Fortuna ?), pp. 49-50, II, 7.

63. Ansa di oinochoe bronzea, raffigurante la testa di Giove Ammone, ora nel predetto museo.

D'Andria, *op. cit.*, p. 85, n. 116, tav. XXVIII; Budischovsky, p. 50, II, 8.

Placentia

64. Figure fittili, con berretto frigio e faci riverse, forse da gruppo mitriaco, rinvenute nel 1947 a Piacenza.

F. Arisi, *Il Museo civico di Piacenza*, Piacenza 1960, pp. 368-369, n. 663, figg. 240-241.

Oggetti nel museo archeologico di Piacenza: di origine aliena.

II. CONSONANZE CULTURALI

Onomastica

Nomi teofori attestati:

Ammonius, *CIL* XI, 6712, 23, *signaculum* da Bologna; *FA* XXI (1966), n. 4430, da Ravenna; *Amonianus*, classiario, *CIL* VI, 3159;
Isias, *Epigraphica* III (1941), pp. 9-10; Susini in *Strenna stor. bol.* VI (1956), pp. 153-156, da Bologna.
Isidorus, crist., *CIL* XI, 327, da Ravenna;
Isis, *CIL* XI, 6761, da Ravenna;
Metrodora, *CIL* XI, 837, da Modena;
Sabbatis, *CIL* XI, 171; 195 (inc.), da Ravenna;
Sarapammo, *CIL* XI, 124, da Ravenna.

Il ruolo di questi nomi va misurato nel più ampio ambito dei nomi grecanici, o dichiaranti un rapporto o un'origine orientale: per es. *Phrygius* (v. ora *Strenna stor. bol.* XIV (1964), pp. 363-377); *Cleopatra* (ad es. *CIL* XI, 348, da Modena), *Ptolemaeus* (ad es. *CIL* XI, 77 e 194, da Ravenna; 916, da Modena, ecc.). Per ebrei e orientali nella regione, vd. L. Ruggini in *SDHI* XXV (1959), pp. 250-256.

Per tradizioni onomastiche recenti, vd. sotto.

Iconografie e monumenti

Della stele reggiana di *Publeia Tertia*, a forma di mummia e con corredo di idoletti ed amuleti egizi, si è detto sopra (n. 47). Rilevante interesse comporta la propagazione dello schema dell'«Attis» funerario su are, cippi, recinzioni e apparati figurativi di monumenti sepolcrali romani, già dall'età augustea: Sarsina, Rimini, Bologna, Modena, Reggio Emilia, Brescello [1], Piacenza, ecc. In un contesto più ampio va considerata la diffusione di tipi monumentali d'origine egeoanatolica, come i monumenti a edicola e a cuspide: a Sarsina il fenomeno s'accompagna nella necropoli coeva (I sec. a. C. - I sec. d. C.) a raffigurazioni dell'«Attis» funerario e ad onomastica levantina (*Lezbius, Apella*, vd. *RendLinc* (s. VIII) X (1955), pp. 235-286). Qualche interesse presentano anche, da questo punto di vista, le sfingi funerarie (Bologna, Ravenna, Imola, Modena, Piacenza, ecc.), peraltro di derivazione eclettica, e le formelle fittili di decorazione architettonica.

Queste recano talvolta immagini proprie di culture orientali; la stessa cosa puo' dirsi, ma riferita all'età preromana e cioè al V sec. a. C., delle ceramiche attiche a figure nere e a figure rosse e di altri prodotti fittili, e dei candelabri bronzei, presenti nelle tombe etrusche, a Spina, a Felsina e a Marzabotto, talvolta unitamente a scarabei e ad oggetti vitrei e ceramici di sicura origine egizia od orientale.

Infine vanno presi in considerazione, alla fine del mondo antico, i piatti argentei, presumibilmente di fabbrica orientale, rinvenuti a Cesena (Arias in *ASAtene* XXIV-XXVI (1946-48), pp. 309-344; *Id.* in *Studi Romagnoli* I (1950), pp. 39-42; M. Bollini, *ibid.* XVI (1965), pp. 85-111; *Id.* in *Cesena. Il Museo Storico dell'Antichità*, Faenza 1969, pp. 76-82).

Strutture sociali

Per i *telestini* isiaci, vd. sopra n. 15, da *Forum Popili.*

Collegia di *dendrophori*: ad *Ariminum, CIL* XI, 377; a Sarsina, *CIL* XI, 6520; a *Mevaniola, Studi Romagnoli* X (1959), pp. 38-40,

---

[1] A Brescello, nell'antiquarium, si trova anche una statuetta acefala di Attis, definita funeraria dal Mansuelli in *Mem. e studi a ricordo dell'inaug. del museo*, Brescello 1964, p. 62.

n. 9, fig. 4; a Bagnacavallo (territorio faventino, oppure appartenente ad altra comunità d'ignota identificazione, vd. A. Donati, *Aemilia tributim discripta*, Faenza 1967, p. 69), *Atti mem. Dep. Romagna* IX (1957-58), pp. 35-49; a Parma, *CIL* XI, 1059.

Tradizione

Degno di nota è l'impiego del nome femminile Iside nel contado ravennate, con maggiore frequenza nel secolo scorso e nei primi decenni di questo secolo, ora in via d'estinzione.

Nella dottrina locale esistono tradizioni di santuari isiaci al Compito sul Rubicone (interpretazione di statue sedute, nell'antiquarium, vd. *Atti mem. Dep. Romagna* V (1953-54), pp. 280-283, e nella parrocchiale di Savignano, statua di S. Lucia); a Faenza, nell'area della scomparsa chiesa di S. Eutropio, in rapporto all'iscr. sopra ricordata n. 24; a Bologna, presso il complesso stefaniano, per la ricchezza dei dati citati sopra al n. 33; a Ravenna, documentata da un'iscrizione certamente falsa (*CIL* XI, 7*). La tradizione di un tempio a Giove Ammone è viva presso la pieve di S. Giovanni in Ottavo, detta del Tho', in val di Lamone.

Tradizioni di santuari frigiani esistono nella cultura locale di Forlimpopoli, ove si fondano su iscrizioni di *Forum Popili* certamente false (*CIL* XI, 53* e 54*), di Faenza (cf. l'iscr. falsa dei *dendrophori* in CIL XI, 68*), di Ravenna, ove si è discusso sull'origine di Africisco, appellativo nel titolo di una chiesa cittadina (G. Bovini in *Felix Ravenna* 1965, pp. 124-127).

Tradizioni di *cryptae* o di *spelaea* mitriaci fioriscono nella dottrina locale per quanto attiene la pieve acerbolana presso Santarcangelo di Romagna, in territorio ariminense; nella valle del Reno tra Marzabotto e Bologna, presumibilmente in territorio bononiense, a Sasso Marconi e più esplicitamente per le caverne che esistono o si suppone esistessero nella grande rupe sul fiume; a Ravenna, sul fondamento di un'iscrizione sicuramente falsa ove Mitra è collegato ad Apollo (*CIL* XI, 4*).

Per quanto concerne il culto dolicheno, si registra un'iscrizione falsa ravennate (*CIL* XI, 6*).

Infine ancora un'iscrizione falsa avvalora nella cultura locale il culto di *Bellona* a *Placentia* (*CIL* XI, 159*).

III. CONSIDERAZIONI GENERALI

Ogni indagine sulla propagazione dei culti orientali — anche come raccolta delle testimonianze — assume l'aspetto di una ricerca di storia culturale: la parte dedicata in questa rassegna alle consonanze culturali reca quindi un contributo diretto alla impostazione del problema, che non puo' prescindere da ogni altra considerazione utile di storia sociale ed economica, dall'apprezzamento dei testi relativi all'origine delle persone (ad es. i classiari; ovvero quale *CIL* XI, 137, da Ravenna: *C. Iul. Mygdonius, generi Parthus, natus ingenuus, capt*(*us*) *pubis aetate, dat*(*us*) *in terra Romana, qui dum factus cives R*(*omanus*), etc.), dalla percezione e dalla valutazione dei sentimenti che trapelano ad esempio dai carmi funerari, e che connotano diversi atteggiamenti — talvolta di insistente pessimismo, come nel testo foropopiliense, sopra n. 16 — di fronte alla morte, ai valori, all'aldilà (vd. Susini, *La stele di T. Truppicus. Note per la storia della cultura romana nell'alto Adriatico* in *Atti mem. Dep. Romagna* V (1953-54), pp. 73-103).

Gli indici delle persone — devoti, adepti, sacerdoti — recano notizia dei ceti interessati, confermando conclusioni già note, tra le quali un certo fenomeno d'identificazione personale con membri di collegi e sodalizi del culto imperiale. Tra i vettori, non vanno sottovalutati i già ricordati classiari, di stanza a Ravenna — e nell'entroterra come insediamento di veterani —, reclutati in paesi orientali e spesso operanti nel bacino orientale del Mediterraneo.

Quanto alle aree di maggiore diffusione dei culti orientali nella regione cispadana, si identificano cinque nuclei principali: 1) le terre dell'approccio marinaro, ed il relativo entroterra (Ravenna, Rimini, le città lungo la via Emilia nel tratto orientale); 2) il santuario montano di Sarsina, sorto presumibilmente per l'influenza del potente commercio ravennate, dal momento nel quale le vallate appenniniche dal Marecchia al Ronco-Bidente divennero il principale bacino di rifornimento per gli impianti di Classe, cioè dalla fine del I secolo d. C., e poi per la crescente capitale, Ravenna; 3) Bologna, crocevia naturale nella regione e tra settentrione e mezzogiorno, destinata a crescere demograficamente ed economicamente rispetto agli altri centri della regione, sino al rango di capoluogo, ed in un contesto culturale e di costume spiccatamente aperto a influenze d'ogni matrice (vd. Susini, *Culta Bononia. Ricerche sulla storia della cultura e del costume bolognesi nell'età romana* in *Strenna stor. bol.* VII (1957), pp. 109-133); 4) l'interessante insistenza delle testimonianze dei culti egizi nel Reggiano; 5) l'abbondante documentazione veleiate, affidata perlopiù ai bronzi: c'è però da considerare l'importanza delle officine d'arte del bronzo, nell'età romana avanzata, nel territorio ligure e transpadano, da Veleia a Libarna, a Industria e a Benevagienna, nonchè le circostanze della scomparsa dell'abitato di Veleia che indubbiamente favorirono il recupero di oggetti altrove destinati al reimpiego nelle età successive all'antica.

La priorità nella propagazione dei culti orientali sembra spettare, come altrove, ai culti egizi, documentati dall'inizio del I secolo d. C.; d'altro canto questi sono anche i soli che si diffondono in tutto il territorio, laddove il culto mitriaco non è attestato, nella regione, a ponente di *Mutina* e quello dolicheno non supera Bologna.

IV. INDICI

1. *Culti e divinità*

Ammone, Giove 2, 63
Anubi 1, 8 (?), 18
Arpocrate 7 (?)
Attis 10, 12 (?), 25 (?), 53
Auxilia 44
Beš 21
Cibele, vd. Magna Mater 36 (?)
conservator, I.O.M.D. 29
Demetra 19 (?)
domina, Isis 33
Dolicheno, Giove 3, 4, 14, 23 (?), 29, 40
frigio, culto 16
Horus 17, 47
Iside 8 (?), 15, 17, 24 (inc.), 26 (?), 30, 33, 34, 35 (?), 41, 42 (?), 43, 46, 47, 50, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62 (?)
Magna Mater 9
Mitra, o figura mitriaca 5 (?), 12 (?), 13, 37 (?), 38 (?), 39 (?), 45
Osiride 47, 48, 49, 56
Pantheos (Iside) 58
Ptah 47
regina (Iside ?) 35
Sabazio 55 (?)
Serapide 6, 27, 31, 32
victrix, Isis 33

2. *Devoti, adepti, sacerdoti*

L. Aemilius Optatus 56
M. Aemilius Phoebus 41
Amarantus, vd. *Flavius*
Anicetus, lib. di *Sextilia Homulla* 33
T. Atilius Paullus 44
Atilia Syntyche 44
L. Aurelius Valerius, sacerdos (I.O.M.D.) 14
M. Caesius Chresimus, Aug. Raven 29
Caesia Chresime 29
Calidia, vd. *Vibia*
M. Calpurnius Tiro 33

Chresimus, vd. *Caesius*
Chresime, vd. *Caesia*
C. *Clodius Paulinus* 16
Daphne, vd. *Eutichana*
Eutichana Nimphe lib. Daphne 46
Eutyches, vd. *Flavius*
Felicitas, vd. *Saccidia*
Flaccus, vd. *Iulius*
(T. *Flavius T. l.*) *Amarantus* 3, 4
T. *Flavius Eutyches* 3
T. *Flavius* (*T. f.*) *Viator* 4
Fullonia L. f. Tertulla, sacror(*um*) *Isidis* 15
Glegorius (?) 26
Gregorius, vd. 26, 42
Homulla, vd. *Sextilia*
Isias, vd. *Tetratia*
Iulianus, vd. *Sosius*
Iuliana, vd. *Sosia*
C. *Iulius Flaccus, sacerdos* (*I.O.M. Dol.*) 3, 4
Memphius (?) 26
Modestinus, vd. *Poblicius*
Nimphe, vd. *Eutichana*
Optatus, vd. *Aemilius*
Paulinus, vd. *Clodius*
Paullus, vd. *Atilius*
Phoebus, vd. *Aemilius*
Q. *Poblicius Modestinus, VI vir et Claud.* 40
Publeia M. f. Tertia 47
Sabinus, vd. *Vettius*
Saccidia Felicitas 29
Sextilia M. l. Homulla 33
C. *Sosius Iulianus*[2] 26
Sosia Iuliana 26
Speratus, vd. *Telegennius*
Syntyche, vd. *Atilia*
C. *Telegennius Speratus, sacerdos* (*Isidis*), *VI vir Aug.* 15
Tertia, vd. *Publeia*
Tertulla, vd. *Fullonia*
Tetratia Isias 26
Tiro, vd. *Calpurnius*
Tuticana, vd. *Euticana*
Valerius, vd. *Aurelius*
Verecundinus, vd. *Vibius*
P. *Vettius Sabinus* 42
Viator, vd. *Flavius*
C. *Vibius Verecundinus* 35
Vibia Calidia 56

3. *Notabiliora epigraphica*

cantare 16
cenatorium 40
ceraules 16
concrepere 16
crypta 37
cymbala, sacra 16
glegori 26
gregori, vd. *glegori* 42
iussus 29
memphi 26
patrimonium 33
pervigilare 16
sacerdos 3, 4, 14, 15
sacror(*um*) *ab Roma* 41
sacror(*um*) *Isidis* 15
telestini 15

---

[2] Per il ruolo dei *Sosii* vd. sopra, n. 26.

WESENSZÜGE DES SABAZIOSKULTES IN MOESIA INFERIOR UND THRACIA *

MARGARITA TATSCHEVA-HITOVA
(Sofia)

Tafeln CCXXII-CCXXV

Die Literatur über den Sabazioskult operiert nur mit einigen thrakischen Denkmälern, die der Wissenschaft vor allem durch den Artikel des bulgarischen Akademikers G. I. Kazarov über die thrakische Religion in der Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie (Bd. VI A, 1936) bekannt geworden sind. Von ihrer geschichtlichen Umgebung losgelöst, wurden diese Denkmäler meist als Erklärung für verschiedene überhaupt mit dem Kult zusammenhängende Erscheinungen oder als Beweise für die oft widersprüchlichen Behauptungen in der antiken Tradition verwendet. Das ist der Anlass, hier, wenn auch nur in Kürze, alle bis heute bekannten Angaben über den Sabazioskult in den thrakischen Landen in ihren Verbindungen untereinander und auch in Zusammenhang mit dem thrakischen Ethnos und der Geschichte, denen sie angehören, darzulegen.

Als eine étude préliminaire über den Sabazioskult in den römischen Provinzen Moesia Inferior und Thracia gedacht, wird diese Untersuchung dem in dieser Festschrift geehrten Gelehrten Prof. M. J. Vermaseren gewidmet.

Die Lokalisierung der bis heute sicher identifizierten Sabaziosdenkmäler weist auf eine stärkere Verbreitung des Kultes in der Provinz Thracia hin. Das wird auch durch die Tatsache gestützt,

---

* Abkürzungen

GNM	Godischnik na narodnija muzej (Sofia).
GSU FzF	Godischnik na Sofijskija universitet, Fakultet zapadni filologii.
GSU FIF	Godischnik na Sofijskija universitet, filosofsko-istoritscheski fakultet.
I(B)AI	Izwestija na (Bâlgarskija) arheologitscheski institut.

Siehe für die anderen Abkürzungen die *Liste des principales abréviations*.

dass Nicopolis ad Istrum und sein Territorium, das sich als einziger bedeutsamer Herd des Kultes in Moesia inferior abzeichnet, territorial bis zur Zeit der Severer der Provinz Thracia angehörte. Ausserhalb dieses Gebietes sind nur eine Widmung aus Municipium Montanensium und zwei Bronzehände aus dem Bezirk der heutigen Stadt Pleven bekannt (1, 1a). In Moesia Superior war der Kult noch schwächer verbreitet [1].

Aus Nicopolis ad Istrum kennen wir eine Weihinschrift an Διὶ Ἡλίῳ μεγίστῳ Σεβαζίῳ Αρσιληνῳ (3), mit der Θεὰ Ἰδεία μεγάλη verbunden, sowie eine Weihung an θεῷ ἐπηκόῳ Σαβαζίῳ Αρσιληνῳ (2). Vom Territorium der Stadt stammen die beiden Weihungen (4, 5) der römischen Bürger M. Servilius Verecundus und M. E. Celerinus an Iovi Sabadio et Mercurio sowie die kürzlich entdeckte und schon veröffentlichte Bronzehand des Gottes (6).

In der Provinz Thracia lassen die Denkmäler das Territorium Serdicas als das grösste Zentrum der Verbreitung des Sabazioskultes erkennen. Aus der Stadt selbst stammt nur die Weihung eines Priesters mit thrakischem Namen an κυρίῳ Σαβαζίῳ Αθυπαρηνῳ (7), der auf eigene Kosten einen Tempel des Gottes errichten liess. Vom Territorium der Stadt an der Strasse Naïssos-Serdica stammen die Weihinschriften an ἐπηκόῳ θεῷ Σεβαζίῳ μητρικῷ, Διὶ Σεβαζίῳ, κυρίῳ Σαβαζίῳ (8, 9, 10) und wieder an κυρίῳ Σαβαζίῳ (11); dieser Altar wurde auf einem Gipfel entdeckt, wo die archäologischen Funde auf ein thrakisches Heiligtum des thrakischen Reitergottes hinweisen. Hinsichtlich der aus der Literatur weit bekannten Inschrift aus Turres (heute Pirot, terr. Serd., in Jugoslawien) des θίασος Σεβαζιανός für Theos Hypsistos, wird hier die Meinung der bulgarischen Gelehrten D. Detschev und B. Gerov [2] angenommen, die Σεβαζιανος als theophoren Personennamen auffassen.

---

[1] Ausser den Denkmälern von Timacum Minus (L. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie supérieure* (= EPRO 7; Leiden, 1966), S. 104, n. 50) und Transdierna (Dj. Mano-Zissi, *Les trouvailles de Tekija, Musée national-Beograd, Antiquité* II, Beograd, 1957) ist mir nur der Bronzezweig (aus dem Bezirk v. Widin, ant. Bononia), der in Form und Verzierung an die Bronzehände Sabazios' erinnert (S. Iv. Velkov, *Novootkriti starini*, in *IBAI* (1933), S. 406, Abb. 158), bekannt.

[2] G. Mihailov, bei *IGB* IV, n. 1924 präzisiert die Lokalisierung des Fundortes: Turres statt Serdica; über die Lesung der Zeilen 14-15 cf. B. Gerov, *Proutschvania vârchu zapadnotrakijskite zemi prez rimsko vreme*, in *GSU FzF* LXII, 2 (1968), S. 188f.; 224, n. 5.

Ein anderes Zentrum des Kultes in Thrakien war Pautalia (heute Kjustendil) mit seinem Territorium. Aus der Stadt selbst stammen die beiden Weihungen an Διὶ Σεβαζίῳ und [Διὶ] Σεβαζίῳ (12, 13), aus ihrem Territorium die an κυρίῳ Σεβαζίῳ ἐπηκόῳ (14) und aus Sportela (heute Rila) (15) die an κυρίῳ Σαβαζίῳ. An Hand der epigraphischen und archäologischen Funde aus Sportela kann man auf ein Heiligtum sowie auf eine Kultgemeinschaft von Sabaziosadoranten (ausschliesslich Männer) schliessen.

In Philippopolis (heute Plovdiv) wurde ein Marmorrelief (16) gefunden, im Territorium der Stadt eine Bronzehand (17) [3].

Aus dem Territorium von Augusta Traiana (heute Stara Zagora) stammt die Inschrift des vornehmen Thrakers T. Φλ. Δινις an Διὶ Σαβαζίῳ θεῷ προγονικῷ (18). Dieses für die Geschichte des Kultes besonders wichtige Denkmal ist zugleich der früheste Beweis für die Verbreitung des Sabazioskultes in Altthrakien in der römischen Zeit (aus der Zeit zwischen 69-79). Wieder aus dem Territorium der Stadt, vielleicht auch aus der Stadt selbst, stammt die Weihung an Διὶ Σεβαζίῳ Αρσεληνῳ (19), in der von der Wiederherstellung seines Tempels im Jahre 202 berichtet wird.

Aus dieser Übersicht geht hervor, dass die Verehrung des Sabazios vorwiegend in den Territorien der Städte in der Provinz Thracia blühte. Dort blieb nach der aktiven Urbanisierung und nach der Einwanderung der orientalischen Ansiedler in der ersten Hälfte des 2. Jh. eine kompakte thrakische Bevölkerung, die nämlich mit der Verehrung dieses Kultes verbunden sei. Die onomastischen Angaben in den Denkmälern weisen auch darauf hin, dass viele von den dort bezugten Stiftern Thraker waren, wie z.B. Μουκαζενις Αυλουκενθου (2), Αὐρ. Διζας Λουκίου (7), Μοκας Διζου (9), Ἀὐρ. Μεστριανός (11)?, Μάρκος Μου[κα?]κερζ[ου?] (14), Βειθυς Μουκατραλεος (15), Τίτος Φλαουίος Σκελου υἱὸς Κυρείνα Δινις (18).

Auf thrakischen Einfluss lässt auch die Form des Gottesnamens

---

[3] Mit dem Sabazioskult ist am wahrscheinlichsten die Darstellung der „Entführung der Proserpina" auf der Bronzeplatte aus Smoljan in Verbindung zu bringen, cf. Iv. Venedikov, *Edin pametnik vâv vrâzka s kulta na Dionis*, in *IBAI*, XVIII (1952), S. 358-364.

Σεβάζιος [4] in den Inschriften nn. 3, 8, 9-10, 12-14, 19 schliessen; sie ist nur aus den thrakischen Gebieten und aus der Nachricht des Al. Polyhistor (bei Macrob., *Sat.* I, 18, 11) bekannt. In den übrigen Inschriften kommen auch die Formen Σαβάζιος, Sabazius, Sabadius vor.

Für den thrakischen Charakter des Kultes wie auch sehr wahrscheinlich für thrakische Verehrer sprechen die lokalen Beinamen des Gottes Αρσιλῃνῳ/Αρσελῃνῳ[5] aus den Gebieten von Nicopolis ad Istrum, Augusta Traiana und Αθυπαρῃνῳ [6] aus Serdica. Solche lokalen Beinamen sind typisch für die von den Thrakern meist verehrten Götter in der Kaiserzeit — den thrakischen Reiter, Apollon und Asklepios.

In den thrakischen Inschriften hat Sabazios auch eine Reihe von Epitheta, oft ganz konventionellen für das thrakische Pantheon im 1.-3. Jh. Das Epitheton ἐπήκοος (nn. 2, 8, 10, 14) ist den Göttern des thrakischen und griechisch-römischen Pantheons eigen, vorwiegend aber Heros, Apollon und Asklepios, deren Namen in einigen Denkmälern nicht einmal erwähnt werden. Das zeugt von einer alten lokalen Tradition in der Beziehung der Thraker zu ihren Gottheiten, die kaum unter direktem orientalischen Einfluss entstanden sein könnte [7].

Das Epitheton κύριος ist, wie hervorgehoben, meist für die Kulte des hellenistischen Ostens charakteristisch. In Thrakien wird dieser Beiname auf hellenistischen Einfluss zurückgeführt; hier ist er aber zugleich in thrakischen, griechisch-römischen und orientalischen Kulten bezeugt [8].

---

[4] In dieser Form sieht Eisele in Roscher, *Myth.Lex.* IV, *Kol.* 233 ein volkstümlich-ethymologisches Echo von σέβομαι und bemerkt, dass sie für die jüdischen Proselyten charakteristisch war. Nebenbei möchte ich hier bemerken, dass mir diese Interpretation nicht endgültig scheint mit Rücksicht auf den schon bekannten ethnischen Status in Thrakien, cf. M. Tatscheva-Hitova, *Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien*, in *Thracia*, IV (1977), S. 292.

[5] Ethnikon von einem Ortsnamen bei D. Detschev, *Die thrakischen Sprachreste*, S. 27; Vl. Georgiev, *Die thrakischen Götternamen*, *Linguistique balk.*, XVIII (1975), I, S. 21.

[6] Ethnikon von einem Ortsnamen bei D. Detschev, *op. cit.*, S. 8; Vl. Georgiev, *op. cit.*, S. 20.

[7] S. diese Behauptung bei O. Weinreich, in *AM*, XXXVII (1912), S. 1-68. Leider ist mir die neuere Übersicht darüber von M. Avi-Jonah in *IEJ* IX (1959), S. 1-12 nicht zugänglich.

Μέγιστος erscheint selten in Verbindung mit den griechischen Göttern. Es wird angenommen, dass er unter kleinasiatischem Einfluss mit Göttern in Zusammenhang gebracht wurde, deren orientalisches Wesen verborgen war (Apollon, Demeter, Nemesis u.a.), wie auch mit Magna mater und den hinter ihr verborgenen Göttinnen. Μέγιστοι waren in den thrakischen Landen hauptsächlich chtonische Gottheiten [9].

Der Beiname προγονικός in den thrakischen Inschriften wird ausser mit Sabazios nur noch mit Ζεὺς Σβελσουρδος verbunden. Nach G. Seure und G. Kazarov sollte dieser Beiname mit den Beinamen Apollons γενικός, γενιακός, ἀρχηγὸς τοῦ γένους, πατρῷος auf den Weiheplatten mit Herosdarstellungen gleichgestellt werden [10]. Das Epitheton zeigt m.E., dass es im Bewusstsein des thrakischen Stifters, des Priesters Dinis, keinen Zweifel an einer Verbindung zwischen dem Sabazioskult und dem der mythischen Stammväter gab.

Nach B. Gerov weist das Epitheton μητρικός darauf hin, dass der Gott auch von Frauen verehrt wurde [11].

Die Verbindungen des Gottesnamens mit den Epitheta weist nur auf deren Identität inhaltlich, lässt aber weder einen Schluss zu auf irgendeinen Zusammenhang mit dem ethnischen Charakter des Kultes und seiner Adepten, noch auf die Chronologie, noch auf die territoriale Verteilung der Bezeichnungen für den Gott. Ich möchte noch hinzufügen, dass der Name des Gottes auf den thrakischen Denkmälern nie festzustellen ist, ohne dass vorher Ζεύς, θεός, κύριος oder Iuppiter angegeben wären.

Die für die lydischen Denkmäler typische Verbindung von

---

[8] Williger in *PWRE*, XII (1924), s.v. *Kol.* 176.

[9] Kazarov in *PWRE*, XV, I (1931), s.v. *megas*, *Kol.* 221f.; *idem*, in *PWRE* VI A (1936), s.v. *Thrake* (Religion), *Kol.* 477f.

[10] G. Seure, *Étude sur quelques types curieux du Cavalier thrace*, in *REA* XIV (1912), nn. 2, 3 et 4, S. 50-52; cf. die Inschrift aus Moesia Superior bei L. Zotović, *op. cit.*, S. 104, N. 50, dem Sabazio *paterno* gewidmet.

[11] B. Gerov, *op. cit.*, S. 190 nebst Literatur. Diese Behauptung lässt sich nicht aus den thrakischen Denkmälern schlussfolgern, ist aber mit der Erzählung bei Demosth., *De corona* XVIII, 25 in Zusammenhang zu bringen.

Sabazios mit der Magna mater ist in den thrakischen Denkmälern nur in der von einem kleinasiatischen Übersiedler, Φλ. Ἀσια[νός], aus Nicopolis ad Istrum nachgewiesen [12]. In einer Reihe von Denkmälern ist aber die Verbindung von Sabazios mit Hermes bezeugt, so z.B.: in den Weihinschriften an Iovi Sabadio et Mercurio (4, 5), in der Darstellung des Gottes auf dem Relief aus Philippopolis (16) und in der Darstellung des Caduceus auf der Bronzehand aus Gradnitza (6). Nicht unerwähnt bleiben darf hier der auf dem Relief (16) unter dem linken Fuss des Gottes sichtbare Kopf eines Widders, ein den beiden Gottheiten heiliges Tier.

Unter den wenigen thrakischen Denkmälern, die Angaben über den Sabazioskult enthalten, ist die Inschrift aus dem Territorium von Augusta Traiana sehr wertvoll. Dort wird berichtet, dass der vornehme Thraker T. Flavius Dinis ein ἱερεὺς ἀπὸ προγόνων διὰ βίου ist; dabei ist für ihn Sabazios ein θεὸς προγονικός (18). Den Namen Δινις erhielt er also wahrscheinlich als Sohn eines Priesters sowie als zukünftiger Priester [13] der Name ist theophorisch (thrak. Δινʼ „Zeus" [14]). Aus den Inschriften von Pergamon geht hervor, dass der Sabaziospriester zur Königsfamilie der Attaliden gehörte, dass sein Amt und seine Würde erblich waren, und dass der Sabazioskult mindestens seit der Mitte des 2. Jh.s v. u. Z. ein Familienkult des kappadokischen Hofes war, d.h. dass Zeus Sabazios ein ἀρχηγὸς τοῦ γένους war [15].

Zweifellos gehören die bronzenen Sabazioshände (1a, 6, 17) zu den für die Geschichte des Kultes in Thrakien wichtigen Denkmälern. Zusammen mit der von einem Thraker geweihten Hand im

---

[12] Cf. die lydischen Denkmäler bei J. Keil, *Die Kulte Lydiens*, in *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay* (Manchester, 1923), S. 258.

[13] Wenn man nach den Inschriften vom Territorium Augusta Traiana urteilt, gehörte Dinis einem grossen vornehmen Geschlecht an, das sich einige Generationen zurückverfolgen lässt und zur Zeit Vespasians das römische Bürgerrecht erhielt. Es ist zu vermuten, dass auch die Weihung an Nemesis (*IGB* III, 2, n. 1601) von Dinis gewidmet ist. Für eine andere Datierung der Inschrift aus Javorovo (18) cf. G. Mihailov in *Epigraphica*, XXXVII (1975), 1-2, S. 51.

[14] S. Vl. Georgiev, *op. cit.*, S. 30-31. Solche theophorischen Namen sind auch bei den Adepten des Hypsistos nachgewiesen, cf. M. Tatscheva-Hitova, *op. cit.*, S. 280.

[15] H. v. Prott, *Dionysos Kathegemon*, in *AM*, XXVII (1902), S. 163f.

British Museum bezeugen sie, dass auch Thrakien zu dieser Zeit von den für die Epoche charakteristischen Erscheinungen in der religiösen Weltanschauung erfasst war. Hier möchte ich nur auf eine für die Sabaziosdenkmäler (besonders für die Hände) seltene Ausnahme aufmerksam machen: bei der Hand aus Voissil (17) fehlt die Darstellung der Schlange, die als Inkarnation des Gottes selbst aufgefasst wurde. Die Schlange fehlt auch im Relief aus Philippopolis (16) [16], das eine einzigartige Erscheinung unter den Denkmälern des Sabazioskultes ist.

Das Relief befindet sich auf einer rechteckigen Marmorplatte (23/22 × 37 × 3 cm). Sie hat einen Rahmen, der oben einen Giebel mit Akrotherien imitiert. In dem so gestalteten Naïskos sind die Darstellungen in zwei voneinander nicht getrennten Feldern angeordnet. Im oberen, grösseren Feld steht im Mittelpunkt Sabazios in seinem phrygischen Erscheinungsbild [17]: bärtig, mit phrygischer Mütze, mit langem lockigem Haar. Die Haltung erinnert an die der Reliefs von Kopenhagen [18]: mit vorgestelltem linkem Bein, auf einen Widderkopf tretend [19]. In der linken Hand hält Sabazios ein Szepter, das bekrönt wird von einer Hand im Segensgestus der benedictio latina, in der hocherhobenen Rechten einen undeutlichen, oben gerundeten Gegenstand. (Meiner Meinung nach kann das kein Pinienzapfen sein wie auf den Metallreliefs aus Berlin, Kopenhagen und Ampurias.) Umgeben ist Sabazios von drei Darstellungen (von denen die eine nur in Konturen umrissen ist), die man als Pinienzapfen auffassen könnte. Damit enden im übrigen die Parallelen zu den zitierten, von Symbolen (Gegenständen und Tieren) wimmelnden Metallreliefs. Hier ist der Gott von einer Schar von Göttern und ihren Akolyten umgeben, die in zwei senkrechten Reihen angeordnet sind [20].

---

[16] Die Schlange fehlt auch auf dem Denkmal des C. Iul. Carassounus aus Vichy, cf. Eisele, *op. cit.*, *Kol.* 242.

[17] Eisele, *op. cit.*, *Kol.* 242; Schaefer, in *PWRE* I A (1920), s.v. *Sabazios*, *Kol.* 1548f.

[18] S. Nilsson, *GGR*, II², Taf. 13, 2 — der Gott hat dieselbe Haltung, aber der Widderkopf ist unter dem Standbein, was nicht üblich ist. Unser Relief steht am nächsten dem ursprünglichen „anatolischen" Typ nach E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain* (Paris, 1955), S. 133f. Die Haltung des Gottes auf den Reliefs aus Ampurias (P. Paris in *AA* (1912), S. 454) und Berlin (Nilsson, *op. cit.*, S. 659, Abb. 4) ist eine andere.

[19] So bei Ch. Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte*, in *RA* (1961), II, S. 140; nach Tzontschev — eine Schnecke.

Rechts vom Gott (von oben nach unten) sind die Büste der Luna und die Figuren von Pan und Hermes-Mercurius zu sehen. Die linke Reihe besteht aus der Büste des Sol und den Gestalten von Fortuna-Tyche und Daphne im Moment der Metamorphose begriffen (der zweite, „griechische" Typ der Daphnedarstellungen nach Müller [21]). Fortuna-Tyche erscheint hier zum ersten Mal — soweit mir bekannt ist — in einem Sabaziosdenkmal und kann mit Hermes in Zusammenhang gebracht werden wie in einigen Inschriften aus dem Westen des römischen Reiches und auf pompejanischen Fresken an Eingangstüren [22].

Die letzten sowie die Architektonik der Platte lassen eine Reminiszenz an die rheinischen Mithrasreliefs vermuten, welche Cumont und Drexel mit der porte sacrée in Verbindung bringen [23]. Die Symbolik der porte sacrée wird überhaupt mit dem orientalischen Einfluss in Zusammenhang gebracht. Sie ist aber auch dem Themenkreis der thrakischen Kunst nicht fremd [24] und tritt in den Mysterienkulten der Kybele, des Dionysos und des Orpheus auf.

Die Büste des Sol und der Luna wie auch die Architektonik der Platte sind, meiner Meinung nach, auf einen von dem Künstler angenommenen stilistischen Einfluss und auf die religiösen Erscheinungen im 3. Jh. zurückzuführen.

Die Anwesenheit des Pan und der Daphne ist von besonderem Interesse. Sie weist auf eine funktionelle Verbindung des Sabazios mit Dionysos und Apollon [25] in der thrakischen Religion hin, die schon Alexander Polyhistor (bei Macrob., *Sat.* I, 18, 1) vermerkte, und die auch durch die hier besprochene Inschrift aus Nicopolis ad Istrum (3) bezeugt ist. Und wenn in der Inschrift das thrakische Wesen des Gottes durch den Beinamen Αρσιλῃνος bezeichnet wurde, so ist dasselbe in diesem Relief eben durch die Daphnedarstellung wieder gekennzeichnet. Es gibt in Thrakien nur sehr wenige Daphnedarstellungen, die alle — mit einer Ausnahme [26] — aus Philippopolis und aus dem thrakischen Heiligtum des Apollon Ζερδηνος bei Krân (im benachbartem terr. Aug. Traian.) stammen [27]. Die in diesem Heiligtum gefundenen Weihinschriften an Apollon sind oft mit Herosreliefs verbunden. Derselbe Zusammenhang von Apollon mit dem Gott auf dem Relief wird, meiner Meinung nach, durch die Daphnedarstellung bestätigt. Ich bin geneigt, hier eine neue Bestätigung zu sehen für meine Hypothese der henotheistischen thrakischen Gottheiten mit solaren und chtonischen Funktionen, die auch mit Hypsistos gleichgesetzt wurden [28]. Auf dem Relief aus Philippopolis ist dieser thrakische Gott durch die zeitgenössige Sabaziosdarstellung als Kosmokrator, Beschützer und Herr über die Natur und das Schicksal der Menschen im Leben und nach dem Tode dargestellt.

---

[20] So auch bei Ch. Picard, *op. cit.*, S. 146; nach Tzontschev — mit Thyrsos in der Hand.

[21] V. Müller, *Die Typen der Daphnedarstellungen*, in *RM*, 44 (1929), S. 66f.

[22] R. Peter in Roscher, *Myth.Lex.* II, s.v. *Fortuna, Kol.* 1536-37. Fortuna (oder Nemesis) bei Mano-Zissi, *op. cit.*, S. 103, n. 37, Pl. XXVI.

[23] E. Will, *op. cit.*, S. 423ff., 438ff. nebst Literatur.

[24] Zuletzt bei K. Kolev, *Scenes thraces sur l'amphore-ryton du trésor d'or de Panagjurište*, in *Pulpudeva* I, S. (1976), S. 186f.

[25] Bei diesem Denkmälertyp der Daphnedarstellungen ist nach Müller, *a.a.O.*, die Anwesenheit des Apollon grundsätzlich nicht notwendig.

Die hier besprochenen Vermutungen werden auch durch die untere Szene auf dem Relief bestätigt. Die im Mittelpunkt dargestellte Figur ist der Thrakische Reiter mit phrygischer Mütze und langem Haar [29], in der für den Heros üblichen Gewandung, nach rechts galoppierend. In der hoch erhobenen rechten Hand hält er einen unklaren Gegenstand, vielleicht einen Becher(?) [30]. Zu beiden

---

[26] Aus Rachovo (Bez. Russe, ant. Sexaginta Prista), S. Iv. Velkov in *GNM* 1922-25, S. 143f., n. 1.

[27] Aus Philippopolis, *ibidem*, nn. 2, 3?; aus Krân, G. Kazarov in *IBAI*, II (1923-24), S. 79, nn. 20a, b; B. G. Tabakova, *Svetilisteto na Apolon Zerdenski pri s. Krân*, in *IBAI*, XXII (1959), S. 104, n. 54.

[28] M. Tatscheva-Hitova, *Zur Religionsgeschichte Thrakiens in der hellenistischen Zeit*, in *Pulpudeva* I, S. 239f.; *idem* in *Thracia* IV, S. 299.

[29] G. Seure, *op. cit.*, S. 44 stellt sie in Verbindung auch mit den Geten; dabei ist es interessant, darauf hinzuweisen, dass die Denkmäler des thrakischen Reitergottes mit der phrygischen Mütze fast ausschliesslich von N-O Bulgarien stammen.

[30] Nach Tzontschev, *op. cit.*, S. 19, lässt die Hand die Geste „benedictio latina" erkennen, doch auch hier, wenn auch weniger klar als in der oberen Darstellung, ist der vom Daumen und kleinen Finger gebildete Bogen zu erkennen.

Seiten des Reiters sind wieder Sol und Luna zu sehen, die recht selten mit dem Reiter zusammen zu finden sind[31]. Das Pferd hat einen Zügel und den für die Reliefs des Heros charakteristischen Stirnschopf. Unter dem Pferd ist ein Hund dargestellt, der einen recht ungeschickt wiedergegebenen Wildeber verfolgt. Vor dem Reiter sind zwei Frauenfiguren dargestellt. Im Grunde ist hier der Thrakische Reiter in der Szene „B" zu sehen, die nach Seure und Kazarov die religiöse Bedeutung der Verfolgung und Vernichtung des Bösen durch den Gott hat[32].

Die dem Reiter nähere Frauenfigur ist in ein langes Gewand gekleidet und trägt einen Schleier. Sie hält in der linken Hand einen unklaren Gegenstand mit langem Stiel, möglicherweise eine Fackel(?)[33]. Diese Einzelheiten weisen darauf hin, dass hier wirklich eine Göttin[34] und keine Adorantin dargestellt ist. Nach Reinach[35] ähneln die westlichen Iunonen, mit denen Seure diese Göttin in den Herosreliefs vergleicht, der Darstellung nach der phrygischen Meter Hypta, die in den lydischen Inschriften und in einem orphischen Hymnus mit Sabazios in Zusammenhang gebracht wird. Die andere Figur ist in flacherem Relief und schematischer nur als Halbfigur dargestellt, mit erhobenen, gerade ausgestreckten Armen[36], was für die Reliefs des thrakischen Reitergottes ungewöhnlich ist. Unter den beiden Figuren ist ein Stier mit untergeschlagenen Beinen abgebildet. Auf seiner Hüfte ist eine unklare Darstellung zu sehen, die an einen Vogel erinnert [37]. Es ist mir nur ein Relief bekannt, auf dem der Stier nicht als verfolgtes Tier, sondern zwischen den Beinen des Pferdes [38] wiedergegeben ist. Der Unklarheit der Darstellungen wegen ist es schwer, sogar begründbare Vermutungen anzustellen über diese Gruppe mit der Göttin, der Adorantin und dem Stier mit fraglicher Vogeldarstellung, welche wohl mit dem Kult von Kybele und Attis in Verbindung stehen könnte. Auf dem Relief aus Philippopolis fehlen also Sabazios die Züge der kleinasiatischen Theokrasie; er ist als ein thrakischer Gott-Kosmokrator zu sehen. Die Darstellung folgt dem zeitgenössischen stilistischen Schema der Rhein- und Donaureliefs wie auch den thrakischen religiösen Vorstellungen — im unteren Feld des Reliefs ist derselbe Gott in einer kultisch-rituellen oder Mysterienszene dargestellt.

---

[31] Auf die Büste links vom Reiter hat Tzontschev, *a.a.O.*, nicht aufmerksam gemacht. Sol und Luna sind selten mit dem Heros zu finden, cf. G. I. Kazarov, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien* (Dissert. Pannonicae, ser. II, fasc. 14; Budapest, 1938), nn. 548, 953, Abb. 277-281, 461.

[32] G. Seure, *op. cit.*, S. 18f.; Kazarov, *op. cit.*, S. 8; F. Benoit, *op. cit.*, S. 56f.

[33] D. Tzontschev, *a.a.O.*, erwähnt nicht diesen Gegenstand.

[34] G. Seure, *op. cit.*, S. 8ff.

[35] F. Benoit, *L'héroisation équestre*, in *Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence* (N.S.), n. 7 (1954), S. 66.

[36] Diese Geste ist für die den thrakischen Reiter begleitende Frauenfiguren ungewöhnlich. Aus Thrakien sind Reliefs einer anonymen Göttin mit erhobenen Armen bekannt, die „die das Böse Vertreibende" genannt wird, doch sind ihre Arme im Ellenbogen angewinkelt; s. J. Mladenova, *Novopostâpili obrotschni pametnitzi v Archeologitscheskija muzej v Sofija*, in *Archeologija* (Sofia) V (1963), 4, S. 28-29.

Die hier vorgeschlagene (und schon längst ausgesprochene) Identifizierung des Sabazios mit einem henotheistischen, in Gestalt des Thrakischen Reiters dargestellten Gottes lässt eine Reihe der für die thrakischen Sabaziosdenkmäler typischen Erscheinungen erklären:

— Die Geste der benedictio latina, die ausschliesslich für die Kultbilder des Sabazios und des Thrakischen Reiters nachzuweisen ist.
— Das Fehlen einer Paredrasgestalt wie bei dem Thrakischen Reiter, so auch bei dem thrakischen Sabazios.
— Die mit den Ortsnamen verbundenen Sabaziosbeinamen, die für den Heros und den mit ihm oft identifizierten Apollon typisch sind.
— Die Sabaziosepitheta, besonders προγονικός, welches den Gott mit dem Heros und Apollon in Zusammenhang bringt.
— Die Anwesenheit der Weihinschrift an Sabazios in einem Bergheiligtum des Thrakischen Reiters.

Demselben Gedankengang folgend ist es möglich, den Standpunkt der Überlieferung bei Alexander Polyhistor (nach Macrob., *Sat.* I, 18, 11) einzunehmen: Item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accepimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant. Die Meinungsverschiedenheiten über den Ursprung des Kultes in der antiken Überlieferung stammen m.E. aus den wesentlichen Veränderungen eines alten chtonischen Kultes, der sich unter verschiedenen historischen Bedingungen in Thrakien, Makedonien und Hellas entwickelt hat.

---

[37] Nach Tzontschev, *a.a.O.*, ist das ein zweiter Hund.

[38] G. I. Kazarov, *op. cit.*, n. 954, Abb. 462.

Die Verbindung des chtonischen mit dem solaren Charakter in diesem Kult ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Ergebnis der religiösen Umgestaltung, welche sich auch im Delphiheiligtum durch die Übernahme Apollons im alten Dionysoszentrum widergespiegelt hat. Diese Reform scheint von den endgültigen Resultaten der grossen ethnischen Bewegung während der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. u. Z. hervorgerufen worden zu sein und nach einer Unifizierung von zwei Religionssystemen (solare und chtonische) zielgerichtet: um eine Vereinigung von zwei in ethnischer oder sozialer Hinsicht verschiedenen Gesellschaftsgruppen zu erreichen. Die Überlieferung verbindet diese Reform mit dem mythologischen Thrakerkönig Orpheus und mit einem ganzen thrakischen Sagenzyklus, den die bulgarischen Forscher in den Angaben der griechischen Mythologie zu entdecken suchen.

Die Phryger haben eben diesen Kult in ihr neues Heimatland gebracht; hier liess er sich von den mächtigen einheimischen Kulten beeinflussen und veränderte sich bis zur Unkenntlichkeit. Schon im 4. Jh. v. u. Z. war der Sabazioskult ein fremder Mysterienkult für die Athener, der neben den Dionysos- und Orpheusmysterien existierte. Vielleicht blieb der alte chtonische Gott, von der Umstaltung hier und da nicht berührt, parallel mit dem orphischen (Sabazios), als Dionysos auch in der Kaiserzeit erhalten.

Die Makedonier haben den orphischen Sabazios noch sehr früh mit ihrem Zeus verbunden. Zeus Sabazios, von der Königsfamilie Philipps II. verehrt, verbreitete seinen Einfluss in Kleinasien als Dynastenkult und Kult der hellenistischen Herrscher. Wegen seiner Funktionen und Allmächtigkeit über Natur und Menschen entsprach er am besten den politischen und monotheistischen Tendenzen des Hellenismus, die ihren Einfluss über den Kult durch das Epitheton Hypsistos geprägt haben [39].

---

[39] Über den Zusammenhang des Sabazios mit Hypsistos cf. zuletzt M. Tatscheva-Hitova in *Thracia*, IV, S. 298; idem, *O kul'te boga vissotschaischego* (θεὸς Ὕψιστος) *na Bospore*, in *VDI* (1978), 1 (in Druck).

Die hier besprochenen Denkmäler und ihre Lokalisierung widerlegen die vor langem ausgesprochene Meinung, dass der Sabazioskult in Thrakien wenige Spuren hinterlassen habe, die meisten davon von Soldaten und an Orten, die längs der Strassen vom Orient zu den Donauländern liegen. Eigentlich gibt es bis heute nur drei sichere Inschriften, die ausdrücklich mit Militärpersonen zusammenhängen (8, 10, 11), während eine Reihe von Denkmälern auf Privatpersonen, die der einheimischen thrakischen Munizipialaristokratie und Bevölkerung des Hinterlandes angehörten, hinweisen. In dieser Hinsicht ist die Parallele, die sich zu einem anderen, aus dem Orient gekommenen Gott, Dolichenus, ziehen lässt, sehr bezeichnend. Sein Kult wurde wirklich vorwiegend durch das Heer und die orientalischen Übersiedler in den hier behandelten Gebieten verbreitet, ohne dass er sich jedoch bei der thrakischen Bevölkerung einer Adoration oder der für ihre Götter charakteristischen Beinamen erfreute [40].

Katalog der Denkmäler

1. Kalksteinara mit Inschrift, Municipium Montanensium (heut. Michajlovgrad), *CIL* III, Suppl., n. 7448.

1a. Zwei Bronzehände, Tutschenitza (Bez. Pleven), Iv. Velkov, Chr. Danov, *Novootkriti starini* in *IBAI* XII, 1938, S. 442, n. 2, Abb. 237 (Taf. CCXXII).

2. Kalksteinbasis mit Inschrift, Nicopolis ad Istrum, *IGB* II, n. 677.

3. Kalksteinara mit Inschrift, Nicopolis ad Istrum, *IGB* II, n. 678.

4. Kalksteinbasis mit Inschrift, Pavlikeni (terr. Nicopolis), J. Todorov, *Paganismât v Dolna Mizija prez pârvite tri veka sled Chr.*, S. 1928, S. 223, n. 525.

5. Kalksteinara mit Inschrift, Vischovgrad (terr. Nicopolis), *a.a.O.*, n. 526.

6. Bronzehand, Gradnitza (terr. Nicopolis), At. Miltschev, *Kâm kulta na Sabazij v Dolna Mizija i Trakija* in *GSU FIF* LXVI, 1972/3, 3, S. 48ff.

7. Kalksteinara mit Inschrift, Serdica, *IGB* IV, n. 1927.

---

[40] M. Tatscheva-Hitova, *Iupiter Dolichenus-Kult in Moesia Inferior und Thracia*, in *Klio* (1976), 2, S. 29-30.

8. Kalksteinara mit Inschrift, Buchovo (terr. Serd.), *IGB* IV, n. 1985.
9. Kalksteinara mit Inschrift, Marmor (terr. Serd.), *IGB* IV, n. 2015.
10. Kalksteinbasis, mit Inschrift, Maslovo (terr. Serd.), *IGB* IV, n. 2023.
11. Kalksteinara mit Inschrift, Dragoman (terr. Serd.), *IGB* IV, n. 2034.
12. Ara mit Inschrift, Pautalia (heut. Kjustendil), *IGB* IV, n. 2076.
13. Marmorara mit Inschrift, Pautalia (oder terr.), *IGB* IV, n. 2103.
14. Ara mit Inschrift, Tavalitschevo (terr. Paut.), *IGB* IV, n. 2196.
15. Steintafel mit Inschrift, Sportela (heut. Rila), *IGB* IV, n. 2233.
16. Marmorrelief, Philippopolis (heut. Plovdiv), D. Tschontchev, *Un monument de syncrétisme religieux en Thrace* in *RA* XLIV, 1954, I, S. 15-20 (Taf. CCXXIII).
17. Bronzehand, Voissil (terr. Philipp.), D. Tzontschev, *Arheologitscheski pametnitzi po juschnite sklonove na Panagjurska sredna gora,* S. 1963, S. 58 (Taf. CCXXIV und CCXXV).
18. Marmortafel mit Inschrift, Javorovo (terr. Augustae Traianae, heut. Stara Zagora), Chr. Bujukliev, *Nov pametnik za kulta na Sabazij v Trakija* in *Arheologija* (Sofia), VII, 1965, 2, S. 50-51, Abb. 1.
19. Marmortafel mit Inschrift, Karanovo (terr. Augustae Traian.), *IGB* III, 2, n. 1588 = 677 bis.

DE NOUVEAU ISIS LACTANS
(*Supplément I*)

V. TRAN TAM TINH
(Québec)

Planches CCXXVI-CCXLIX (Figures 1-56)

Conscient de l'importance de l'Inventaire exhaustif du Corpus, nous avons continué, après la parution d'*Isis lactans* [1], des recherches supplémentaires dans le but de la compléter et en même temps d'approfondir certains problèmes qui présentent aux yeux des recenseurs [2] quelque importance. Aussi sommes-nous très heureux d'en offrir les résultats au grand savant et ami dont les yeux brillent de joie chaque fois qu'un collègue de passage lui présente un monument inédit ou une idée nouvelle relative aux divinités orientales.

Dans ces recherches, les vents nous étaient favorables. Au Musée gréco-romain d'Alexandrie, le directeur Dr Youssef Hanna Chehata et son collègue Dr Youssef El Gheriani, avec leur gentillesse et leur largesse exemplaires, nous ont accueilli à bras ouverts, nous ont permis de consulter les Inventaires admirablement établis, d'étudier toutes les pièces inédites et nous en ont fourni des photographies avec permission de reproduire [3]. Au Caire, Dr Abd el-Qader Selim, directeur du Musée égyptien nous a gentiment permis de photographier les monuments et de les publier. C'est grâce à la gentillesse de M. Alain Duval, conservateur du musée national de St Germain-en-Laye, que nous avons découvert dans les réserves du musée une très belle statuette. Également à Marseille, Mmes Simone Bourlard

---

[1] *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate* (= EPRO 37; Leiden, 1973) (avec la coll. de Yv. Labrecque).

[2] Voir les compte-rendus de M. Malaise dans *Latomus*, 34 (1975), 529-531; R. E. Witt dans *JRS*, 95 (1975), 207-208; L. Bonfante dans *AJA*, 80, 1976, 104-105.

[3] Nous tenons à leur exprimer ici tous nos sentiments de vive gratitude. Sans leur aide, ce travail serait très pauvre. Toutes les photos des monuments d'Alexandrie sont du Service photographique du Musée.

Collin et Odette Bataillard nous ont permis d'étudier une pièce inédite et de la publier. A Athènes, Mlle L. Marangou, avec son amitié, nous a permis de publier deux autres terres cuites inédites du musée Bénaki [4].

D'autres savants, engagés dans l'établissement du fichier iconographique du *LIMC* nous ont aussi aimablement signalé des monuments inédits conservés dans plusieurs musées du monde [5]. Pour ceux dont l'étude *de visu* n'était pas encore possible, nous prévoyons un second Supplément qui, espérons-nous, couronnera notre travail sur Isis allaitant Harpocrate d'époque hellénistico-romaine.

Les monuments

Notre *Corpus* s'enrichit, aux termes de ces recherches, de 68 monuments dont 65 inédits. Quantitativement, la récolte, quoique imparfaite, peut réjouir le cœur du chercheur. Iconographiquement, surtout en ce qui concerne les terres cuites, ces nouvelles pièces confirment notre analyse (*Isis lactans*, 30-40). En examinant les images, nous sommes tenté d'y trouver une correspondance d'attitudes entre la mère et l'enfant, c'est-à-dire si l'enfant répond au regard tendre de sa mère qui penche légèrement sa tête vers lui.

Notre enquête se porte, pour le moment, sur les terres cuites publiées dans *Isis lactans* et ici — statuettes, poignées de lampe, lampes — à cause de leur nombre et à cause de la prépondérance des cas où la tête d'Isis est encore intacte.

Dans la série A (*Isis lactans assise sur un trône*) il y a une meilleure synchronisation entre la tendresse de la mère et l'attitude de l'enfant. En effet, quand la déesse se penche vers Harpocrate, dans 70% des cas ce dernier y répond en agitant ses jambes et en caressant le sein maternel ou en tenant le poignet droit de sa mère ou enfin en faisant une «turbulence quelconque» pour manifester son bonheur (cf. fig. 3, 7, 8, 11, 12, 16, 20, 22); seulement dans 30%
bonheur (cf. fig. 3a, 7, 8, 11, 12, 16, 20, 22); seulement dans 30 %

---

[4] Nous remercions ces directeurs et conservateurs des musées pour leur amabilité et leur service. La fig. 6 nous est fournie par le Musée Borely et la fig. 7, par St. Germain-en-Laye. Les fig. 4, 5, 20 sont de l'auteur.

[5] Nous remercions tout spécialement Mme M. O. Jentel (*LIMC* Canada), Mmes Odette Touchefeu et Hélène Cassimatis (*LIMC* France) Mme Erika Simon (*LIMC* Allemagne) et l'équipe D.I.S.H.A. de l'Université Laval, Québec.

des cas il s'allonge béatement en suçant sa main droite (cf. fig. 9, 10, 21, 26). Au contraire, quand le regard de la déesse se porte tout droit devant elle, Harpocrate se tient tranquille, suçant ses doigts dans 88% des cas (cf. fig. 4, 6, 15), et s'agite seulement dans 12% des cas.

Dans la série B (*Isis lactans surgissant d'un calice de feuilles d'acanthe*) le résultat est surprenant. Dans 85% des cas, malgré le geste affectueux de sa mère, l'enfant se blottit tranquillement contre elle avec sa main droite sur ses lèvres (cf. fig. 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47) et remue seulement dans 15% des cas (cf. fig. 49). Au contraire, quand sa mère semble porter son regard ailleurs, dans 50% des cas, l'enfant s'agite, et dans 50% des cas, il reste immobile (cf. fig. 28, 51).

Dans la série C (*Isis lactans assise sur un panier d'osier*), dans la majorité des monuments, le visage d'Isis est de face, mais dans 87% des cas l'enfant s'agite. Quand elle se penche sur l'enfant, dans 60% des cas l'enfant est aussi remuant.

Évidemment ces détails ne peuvent pas avoir une signification mystique ou symbolique spéciale, mais ils montrent soit la liberté du coroplathe, soit la diversité des modèles. Doit-on peut-être faire converger tous ces modèles vers deux langages artistiques prévalant en Égypte hellénistique : l'ancien prototype d'Isis lactans pharaonique et le prototype créé par les Grecs d'Alexandrie ? Cette influence latente de l'art égyptien traditionnel ne se reflète-t-elle pas dans l'image d'un Harpocrate allongé, immobile, suçant ses doigts (cf. p. ex. fig. 6, 9, 26, 29, 35, 37, 43, 44, 48) ou encore posant ses mains sur ses cuisses, tout à fait comme dans les images pharaoniques (cf. p. ex. fig. 50, 51) ? On voit dans ces figures un amalgame très judicieux de tendances artistiques diverses qui devaient, semble-t-il, répondre aux goûts des habitants de la Chora.

De son côté, sur les monuments tout à fait hellénisés (cf. p. ex. fig. 2, 7, 8) on découvre l'expression de la tendresse à travers le port du corps et des mouvements de la mère et de l'enfant, à travers un échange d'amour auquel l'enfant participe avec toute sa fantaisie de bébé choyé par sa mère.

C'est dans cette sphère culturelle que nous revenons à la statue de Pergé conservée au Musée d'Antalya (*Isis lactans*, A-1, fig. 15, 16).

Nous l'avons publiée acéphale. Heureusement les savants turcs avaient retrouvé sa tête et les participants du 10e Congrès International d'Archéologie classique ont pu l'admirer avec sa tête (fig. 1) [6]. La déesse devait porter un grand emblème travaillé à part et fixé dans une large entaille pratiquée au sommet de son crâne. Peut-être l'emblème était en métal (or, argent) comme celui conservé dans le trésor du Serapeion de Délos [7]. Son visage ovale légèrement incliné vers l'enfant reflète bien le souci de l'artiste de suivre fidèlement un prototype dont l'écho se fait sentir sur le bronze de Berlin (*Isis lactans*, A-10, fig. 32) ou sur la terre cuite d'Herculanum (*ib.*, A-15, fig. 51, 52). Sa chevelure, partagée au milieu et coiffée en bandeaux, ondule vers ses oreilles et est ramenée sur sa nuque en laissant flotter assez librement trois mèches sur chaque épaule. Les traits du visage sont bien dessinés, les yeux en amande aux paupières bien modelées s'abritent sous des sourcils fins, arqués. Les fossettes aux commissures des lèvres et les sillons à peine perceptibles sous les pommettes donnent au masque une expression souriante. La déesse est en train de communiquer avec son fils qui devait être bien remuant si l'on en juge par ses jambes croisées qui subsistent.

Isis lactans et Maria lactans

Dans notre volume, nous avons consacré une dizaine de pages à ce problème qui suscite encore des controverses. Loin de prétendre dire le dernier mot, nous voudrions apporter ici quelques considérations supplémentaires.

Dans ce genre d'approche, tout parallélisme facile, parfois très séduisant, conduirait à des conclusions simplistes, peu conformes à l'analyse iconologique.

La première question qui se pose est celle-ci: L'imagerie de Maria lactans est-elle liée au concept ou au dogme de la *Theotokos* défini et proclamé par le Concile d'Éphèse en 431 ? La formule

---

[6] La photo a été prise par M. J. J. V. M. Derksen, de l'Institut archéologique d'Utrecht, qui a bien voulu nous la communiquer après la parution de notre volume *Isis lactans*. Avec nos remerciements amicaux, nous soulignons ici ce geste de collaboration scientifique.

[7] Cf. P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* (Paris-Nancy, 1916), 219; Kallistrates A, II, 160.

«*theotokos*» semble avoir été couramment utilisée à Alexandrie au IIIe siècle [8]. Au IVe siècle, après le concile de Nicée en 325, — qui définit la nature divine du Christ — la croyance en la maternité divine de Marie prenait forme, car «si le Christ est Dieu, Marie doit nécessairement porter le titre de *Theotokos* ou Mère de Dieu». C'est Athanase d'Alexandrie, le grand champion du concile de Nicée, qui défendait de nouveau cette thèse [9], soutenue par plusieurs Pères d'Asie Mineure comme Grégoire de Nazianze [10], Grégoire de Nisse [11], Basile [12], de la Syrie et Palestine comme Eusèbe de Césarée [13], Éphrem [14], Cyrille de Jérusalem [15] et d'Italie comme Ambroise, évêque de Milan [16], Pierre Chrisologue [17] etc... La discussion théologique qui s'en suivait était provoquée par la peur d'équivoques, par la peur de la divinisation de la Mère de Dieu, comme équivalant à la Mère des dieux (Mater theon = Cybèle). D'où l'antithèse de Nestorius à laquelle Cyrille d'Alexandrie s'opposait avec autant de rage que de force [18]. Le Concile d'Éphèse coupa l'herbe sous les pieds de Nestorius et le dogme de la *Theotokos* devient la pierre angulaire de la doctrine mariale tant en Orient qu'en Occident.

---

[8] Origène semble avoir utilisé ce terme, d'après Socrate, *Hist. Eccl.*, VII, 32, Migne, *PG* XLIV, 812.

[9] *Oratio III contre Arianos*, 33, Migne, *PG*, XXVI, 394-395; cf. *epist. ad Adelphium*, 4, *ib.*, 1078.

[10] *Epist.* 101, Migne, *PG*, XXXVII, 178C. Ce document a été mentionné au concile d'Ephèse.

[11] *Adversus Apollinarem*, Migne, *PG*, XLV, 1135C.

[12] *Hom. in psalmum 45*, Migne, *PG*, XLV, 1123sq.

[13] *Commentaria in psalmos, ps. 109, 4*, Migne, *PG*, XXIII, 1345.

[14] *Explanatio Evangelii Concordantis, Corpus Scriptorum Orientalium*, vol. XLV, I, no. 31; II, co. 2.

[15] *Catechesis X*, Migne, *PG*, XXXIII, 686A.

[16] *Expositio in Lucam, 1. 2, 9*, Migne, *PL*, XVI, 1636.

[17] *Sermo 143 — De annuntiatione D. Mariae Virginis*, Migne, *PL*, LII, 584.

[18] *Ad clerum populumque alexandrinum, epist. 24*, Migne, *PG*, XXVII, 138. A côté des témoignages de ces hommes d'Église, éminents par leur foi et illustres par leur influence, il faut citer une prière, composée au IIIe ou IVe siècle, dont le texte grec nous est parvenu sur un fragment de papyrus trouvé en Égypte (cf. Roberts, *Cat. of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester* (Manchester, 1938), 46; P. F. Mercenier, *L'antienne mariale la plus ancienne*, dans *Muséon*, 52 (1939), 229-233). Il s'agit du «sub tuum praesidium» utilisé dans la liturgie byzantine et romaine. Voir C. Cecchelli, *Mater Christi*, I (Rome, 1946), 305-308; G. Giamberardini, *Marie dans la liturgie copte*, dans *Maria*, V (1958), 78-82; Fr. Spedalieri, *Maria nella scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva* (Messina, 1961), 198-200. Chez ce dernier, on trouvera une abondante littérature sur le dogme de la *Theotokos*, p. 187-191, 252-257, 326-330, 402-403.

A cause de son importance historique, la date 431 doit être retenue dans l'examen des monuments iconographiques relatifs à la Vierge portant l'enfant. Avant le concile d'Éphèse, il n'existait aucune image-icône destinée à la vénération des fidèles [19]. La prolifération des représentations de la Vierge portant l'enfant Jésus sur les murs des catacombes et sur les sarcophages entrait dans le large cycle christologique du catéchèse chrétien où la présence de Jésus sur les genoux ou dans les bras de sa mère répond au souci de fidélité à l'Évangile: «entrés dans la maison, ils (les Mages) virent l'enfant avec Marie sa mère et, se prosternant, lui rendirent hommage» [20].

Dans les tableaux soigneusement établis par G. A. Wellen [21], sur 12 peintures représentant l'adoration des Mages, 9 fois l'Enfant est sur les genoux de Marie, 3 fois dans ses bras, tandis que sur 48 sarcophages, 35 fois il est sur les genoux de sa mère et 13 fois dans ses bras. Parmi ces monuments, un seul fragment, trouvé dans les catacombes de S. Sébastien [22], semble suggérer à première vue l'allaitement. L'état de conservation du fragment ne nous permet pas de préciser si le sein de la Vierge est couvert ou dénudé. L'enfant, tenu par les deux mains de sa mère, lève ses deux bras vers sa mère et la regarde dans ses yeux dans une «*santa conversazione*» très peu connue à l'époque (cf. fig. 3b). De plus, le geste type de l'allaitement largement repris dans les icônes du type de *galactotrophousa*[23], y fait complètement défaut. Ce même geste manque sur la fresque de la catacombe de Priscilla souvent citée comme la plus ancienne représentation de la Vierge galactotrophousa de l'art chrétien[24]. La présomption vient du fait que l'Enfant pose sa main droite sur le sein gauche de sa mère, mais ce sein n'est pas dénudé et l'enfant regarde vers l'extérieur, probablement pour écouter la prophétie de Balaam.

---

[19] Cf. G. A. Wellen, *Theotokos* (Utrecht, 1961), 25 et 223-224.

[20] *Mt.* II, 11.

[21] Wellen, *o.c.*, Beilage Ia: Die Katakombenfresken, et Beilage Ib: Die altchristlichen Sarkophage. Dans notre statistique, nous nous limitons aux images de la Vierge assise portant l'enfant. Sans être théologien, n'importe qui peut y voir la différence entre l'imagerie isiaque et l'iconographie chrétienne de l'époque: le culte de la déesse allaitant son fils d'une part et la vénération du Fils assis dans le sein de sa mère d'autre part.

[22] Cf. S. Scaglia, *Manuel d'archéologie chrétienne* (Turin, 1916), 206, fig. 117; Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi* (Rome, 1929), II, 281, pl. CCXXI. 3; H. Leclercq, art. *Marie,* dans *DACL,* X, ii, 19. 7, fig. 7704; M. Nardelli, *Le origini del cristianesimo romano,* dans *Storia del cristianesimo nell'antichità e nell'alto medioevo* (Rome, 1961), fig. à la p. 5; Fr. Spedalieri, *o.c.*, fig. p. titre. La tête de l'enfant est seulement ébauchée et semble avoir été achevée avec du stuc (?).

Après le concile d'Éphèse, le pape Sixte III dédia sur l'Esquilin la grande basilique Santa Maria Maggiore dont les mosaïques de l'arc de triomphe et de l'abside centrale devaient concrétiser l'orthodoxie définie par le Concile. Il ne subsiste que le décor original de l'arc de triomphe. Le décor de l'abside qui devait, d'après les témoignages anciens avant sa destruction à la fin du XIII^e^ siècle, représenter la Vierge trônant portant l'Enfant au milieu des saints martyrs, ouvrait une ère nouvelle dans l'iconographie religieuse[25].

Nous ne voudrions pas faire ici la liste très longue des images du type de la Madone trônant portant l'Enfant Jésus assis de face sur ses genoux, comme la fameuse mosaïque de la basilique euphrasiana de Parenzo[26] ou l'icône du Monastère du Sinai[27]; ou bien du type de la Madone portant l'Enfant assis sur son côté gauche, comme sur l'abside de la salle 6 du monastère de S. Apollon de Baouit [28]. Avant l'époque byzantine proprement dite, ces images véhiculaient la théologie de la *Theotokos* dans un langage artistique plus ou moins nuancé. La composition de l'ensemble de l'abside centrale de l'édifice cultuel reproduit en général, dans la majorité des cas, un Schéma bien orthodoxe: dans la zône supérieure le Christ dans sa majesté, dans la zône inférieure la Vierge portant l'Enfant symbolisant le début du salut de l'humanité par le fils de Dieu [29].

---

[23] Cf. V. Lasareff, *Studies in the Iconography of the Virgin*, dans *Art Bulletin* (1938), 27-36, fig. 1, 3, 6; Wellen, *o.c.*, fig. 36a, b; *Isis lactans*, fig. 203-204.

[24] Figure souvent illustrée, cf. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane* (Rome, 1903), pl. 22; A. Grabar, *Le premier art chrétien* (Paris, 1966), fig. 94, 95; Wellen, *o.c.*, fig. 1; C. Cecchelli, *o.c.*, 122-128. Lasareff (*o.c.*, 28) est trop optimiste en affirmant que la fresque de la catacombe de Priscille — qu'il considère comme la plus ancienne de la Galactotrophousa — n'est qu'une des peintures identiques de l'époque: «There is every reason to believe that pictures identical in subject with the fresco in the Priscilla catacomb existed in *considerable numbers in Early Christian times*» (soulignés par nous). Son hypothèse reste toujours à prouver.

[25] Sur les mosaïques de S. Maria Maggiore, cf. C. Cecchelli, *I Mosaici della basilica di S. Maria Maggiore* (Turin, 1956), 51-82 et la bibl. dans Wellen, *o.c.*, 133, n. 7, qui consacre d'ailleurs un chapitre très substantiel sur l'iconographie de cette basilique (p. 93-138).

[26] Cf. M. van Berchem - E. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IV^e^ au X^e^ siècle* (Genève, 1924), 174-182; O. Marucchi, *Le recenti scoperte nel duomo di Parenzo*, dans *Nuovo Bull. di arch. cr.*, 2 (1896), 14-16, fig. 1-2; Wellen, *o.c.*, fig. 29a.

[27] Cf. G. et M. Sotiriou, *Icônes de Mont Sinai* (Athènes, 1956-1958), I,

Dans ce schéma, *Maria lactans* n'avait pas de place, excepté dans de rares cas que nous avons mentionnés[30]. Avant la floraison iconographique du Moyen Age, nous devons nous contenter de la pauvre récolte archéologique.

Il est à souligner que le «dogme de la *Theotokos* n'est pas né à cause de la nécessité de combattre le puissant culte d'Isis» [31], car

---

fig. 4-5; II, 235; W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei* (Olten-Lausanne, 1956), 26, pl. 32A; Wellen, *o.c.*, fig. 44.

[28] Cf. J. Clédat, *Nouvelles recherches à Baouit. Campagnes 1903-04*, dans *CRAI* (1904), 517-526; J. Maspero, *Rapport sur les fouilles de Baouit*, dans *CRAI* (1913), 290, fig. 1; Wellen, *o.c.*, fig. 31a. La présence des «religieuses» dans ce monastère du désert de Baouit favorisait peut-être la création des images de Virgo lactans (cf. *Isis lactans*, 44, n. 3, 4). D'après un document, il existait ailleurs un *koinobion* de religieuses où un certain Schnoudi «avait sous sa main deux milles deux cents moines et mille huit cents femmes en religion» (J. Maspero, *Rapport sur les fouilles entreprises à Baouit*, dans *CRAI* (1913), 289 citant E. Amélineau dans *Mémoires de la Mission française au Caire*, IV, 331).

[29] Wellen, *o.c.*, 186; Id., art. *Maria*, dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, III (Rome, 1973), 158.

[30] Cf. *Isis lactans*, 43-44. Les exemples apportés par Lasareff (*o.c.*, 28-36) sont pour la plupart postérieurs au XIIe siècle. Un ou deux monuments antérieurs à cette date sont d'art mineur et avaient peu de chance d'influencer sur le mouvement très fort en faveur de la Virgo lactans de l'Occident. Le seul document embarrassant pour nous est la lettre de Grégoire II à l'Empereur Léo l'Isaurien dans laquelle le pape rappelle à l'Empereur les décors des églises, notamment les miracles du Christ et «sanctae matris eius Dominum Deumque nostrum lactantem in ulnis habentis».

[31] C. Cecchelli (*Mater Dei*, I, 249) est beaucoup moins affirmatif que R. E. Witt qui le cite (*JRS*, 95 (1975), 208) quand il parle du culte marial en Égypte: «è supponibile che la venerazione verso la Madre di Dio s'insinuasse molto per tempo nelle metropoli (= Alexandria), dato quanto esponemmo circa le origini del dogma della Teotokos e data pure la necessità di contrapporsi al potente culto isiaco».

en 431, Isis a été condamnée à disparaître partout dans l'Empire, même en Égypte, excepté probablement dans l'île de Philae. Et quand les ermites du VII^e siècle représentaient la Virgo lactans dans leurs cellules, le souvenir d'Isis devait rester assez vague dans la population égyptienne.

Essayer de trouver le lien entre les Madones allaitant de l'Occident à partir du XII^e siècle et Isis lactans disparue sept siècles plus tôt à travers quelques images perdues dans le désert ou à travers quelques miniatures est une initiative ardue. Nous pouvons seulement constater de nouveau que le type de Maria lactans, comparé à d'autres types de la Vierge portant l'Enfant, n'était jamais populaire dans la Chrétienté tant à l'Est qu'à l'Ouest pendant les dix premiers siècles de l'art chrétien.

Enfin, pourquoi l'artiste du Moyen Age voulant sculpter ou peindre la Vierge allaitant l'Enfant Jésus devait-il chercher son inspiration dans l'Égypte lointaine avec laquelle l'Occident avait rompu depuis longtemps les liens culturels quand il pouvait créer son œuvre d'après la piété contemporaine qui, à travers des hymnes et des poèmes, exaltait le lait virginal et sacralisant un sujet de genre (d'où l'habillement médiéval de la Vierge) ? Ne pouvait-il pas s'inspirer des statues gréco-romaines semblables, par exemple, à celle représentant une déesse allaitant son enfant, actuellement au Musée du Vatican [32].

Loin de nous de minimiser l'apport de la religion isiaque au christianisme primitif, mais l'absence quasi totale entre l'imagerie d'Isis lactans très populaire et celle de Maria lactans très rare avant le XII^e siècle nous oblige à ne pas suivre l'opinion de plusieurs auteurs et de défendre la nôtre.

CATALOGUE

Dans ce Supplément au Catalogue d'*Isis lactans*, les monuments seront distribués, comme dans le Corpus, en quatre catégories:

A) *Isis lactans trônant,*
B) *Isis lactans surgissant d'un calice de feuilles d'acanthe,*

---

[32] Inv. 1847; Cf. Amelung, *Die Skulpturen des Vaticanischen Museums*, I (Berlin, 1903), 471, no. 241, pl. 48; Helbig, *Führer*, I⁴, no. 364.

C) *Isis lactans assise sur une ciste,*
D) *Isis lactans debout.*

Les numéros d'ordre suivent ceux du Corpus. Nous avons repris le no A-59, sommairement signalé dans notre précédente publication.

A-59a

Musée égyptien, Le Caire, inv. 26915 [1]. Fig. 5.
Statuette en terre cuite. Traces de blanc. Ht.: 0,145.

Isis est assise sur un trône à haut dossier, ses pieds posés sur un escabeau placé devant le trône. Le travail exécuté sur le trône est remarquable: pieds ornés d'un double agencement de volutes de chaque côté d'un motif semi-sphérique, accoudoirs ornés chacun d'une belle rosace, dossier marqué de carrés suggérant les jours, enfin la barre transversale à triple moulure en «cima reversa» coupée en biseau aux extrémités. La déesse porte sur sa tête l'emblème flanqué de deux boutons. Sa chevelure ondulée, coiffée en bandeaux, ramenée derrière ses oreilles, pend en de belles boucles, étagées et tirebouchonnées sur ses épaules. Le visage presque rond, très juvénile, est légèrement penché vers la droite. Elle est vêtue d'un chiton qui laisse à découvert son sein gauche et est drapée d'un himation à franges avec un nœud sur la poitrine. Les doigts de sa main droite pressent son sein gauche. Harpocrate, soutenu par sa main gauche, semble s'agiter, la tête renversée en arrière comme pour mieux regarder le visage de sa mère, les jambes écartées. De sa main droite, il caresse le sein de la déesse.

Date probable: Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

A-59b

Musée égyptien, Le Caire, inv. 26917 [2]. Fig. 4.
Statuette en terre cuite. Traces de lait de chaux. Ht.: 0,175.

---

[1] Dans *Isis lactans*, p. 95, A-59, nous avons cité P. Perdrizet dont les numéros d'Inv. comportent quelques lacunes. De plus, les numéros (corrigés) indiquent des monuments assez différents les uns des autres:
26915, 26917: Isis trônant allaitant;
26918: Isis trônant allaitant Apis (Cf. *Isis lactans*, 27-28, n. 3, 4, 5);
26920: femme debout portant un enfant sur son bras gauche.

[2] Voir note précédente.

Isis est assise sur un trône à haut dossier mouluré, aux accoudoirs ornés de rosettes. Les pieds de la déesse sont posés sur la base qui supporte le trône. Son visage est de face, hiératique. Sa tête est surmontée d'un grand basileion. Ses cheveux ondulés, coiffés en bandeaux, encadrent son visage ovale et tombent sur ses épaules. Au-dessus de son chiton (peu visible), l'himation forme maladroitement un nœud sur sa poitrine. Les seins sont mal placés. Sa main gauche soutient l'enfant tandis que sa droite semble tenir la main droite de ce dernier. Celui-ci nu, à demi-couché, appuie sa tête contre le sein nourricier.

I^{er} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-191

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 6745. Fig. 2.

Statuette en calcaire provenant de Moharem Bey, Alexandrie. Manquent: la tête et le bras gauche d'Isis, la partie supérieure du corps d'Harpocrate. Ht.: 0,115.

Isis est assise, les jambes écartées. Vu la position de son épaule droite, elle doit se pencher en avant, dans une position de contrapposto qui nous rappellera celle du bronze de Berlin 19655 (cf. *Isis lactans*, A-10, fig. 32). Le pan de l'himation recouvrant les jambes forme des plis harmonieux, ondés qui font penser au travail de la statuette d'Alexandrie 24637 (cf. *Isis lactans*, A-6, fig. 24). Ces traits stylistiques nous permettent de classer cette statuette dans la catégorie des créations de valeur artistique. Le nœud sur la poitrine est peu visible. De sa main droite, la déesse presse son sein gauche nu. D'après ce qui reste, on peut supposer que Harpocrate est assis de profil, le dos de trois quarts, caressant peut-être la main de sa mère.

Datation probable: II^{e}/I^{er} s. av. J.-C.

Inédit.

A-192

Musée égyptien, Le Caire, inv. JE 47982.

Statuette en albâtre, acéphale. La tête était faite à part et devait être rapportée; on remarque le trou de fixation au milieu du cou d'Isis. Provenance: Ashmounein. Ht.: 0,21.

Isis est représentée assise sur un trône à bas dossier du type égyptien. Des mèches de cheveux tombent sur son cou. Elle porte un collier à l'égyptienne. Elle est drapée d'un himation noué entre les seins. De sa main droite, elle presse son sein gauche nu et l'offre à Harpocrate qu'elle porte dans son bras gauche. L'enfant est nu, assis sur les cuisses de sa mère, approche sa bouche du sein maternel tandis que sa main gauche touche le poignet droit de la déesse.

Cette statuette, sculptée probablement à la fin de l'époque hellénistique ou à l'époque romaine par un artiste égyptien, rallie plusieurs caractéristiques de l'art traditionnel de la vallée du Nil au courant de l'époque.

Inédit.

A-193

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 26579. Fig. 3a.

Fragment d'une statuette en terre cuite assez bien conservée. Traces de lait de chaux. Ce monument faisait partie de la collection du roi Farouk. Ht.: 0,055.

Isis semble porter un diadème et un voile sur sa tête. Pas de traces du basileion. La chevelure divine, ondulée, coiffée en bandeaux, est ramenée derrière les oreilles. Tout le visage est marqué de la tendresse maternelle: la position de trois quarts et un peu inclinée, le regard tourné vers son fils, les lèvres entrouvertes comme si elle parlait au nourisson. Elle porte un himation à franges dont le nœud est formé très haut, au-dessus du sein droit. Sa main droite presse son sein gauche nu et l'offre à Harpocrate qu'elle soutient de sa main gauche. Nous avons ici un monument rare qui représente le bébé en train de goûter avidement le sein maternel. Le petit dieu s'agrippe de sa main gauche au poignet droit de sa mère.

Inédit.

A-194

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 26303.

Statuette en terre cuite, offerte au musée par M. Taher Elomary en 1957. Ht.: 0,195.

Isis est assise sur un siège sans dossier posé sur une base rectangulaire. Elle porte sur sa tête l'emblème isiaque. Son visage est rond. Ses cheveux tombent sur le front et sur le cou en des mèches ondulées. Elle regarde droit devant elle, sans se soucier du geste de sa main droite qui offre son sein gauche dénudé à Harpocrate. Ce dernier nu, tout à fait allongé sur les cuisses de la déesse, appuie sa tête contre le bras gauche maternel. Il semble agiter ses jambes et caresse de sa droite la main droite d'Isis.
Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

A-195

Musée Borély, Marseille, inv. 1236. Fig. 6.
Statuette en terre cuite. Traces de lait de chaux. Ht.: 0,173.

Isis est assise sur un trône à haut dossier et aux pieds tournés. L'emblème isiaque, la coiffure en bandeaux avec des mèches calamistrées sur les épaules, le chiton dont le côté gauche laissant à nu son sein, l'himation dont le nœud est visible sur la poitrine, sont autant de traits qui caractérisent notre déesse. De sa main droite, elle presse son sein gauche dans le geste d'allaitement. Harpocrate est nu, étendu, la tête coiffée du pschent, la main droite portée vers ses lèvres.
A la différence de la plupart d'autres monuments, ici Harpocrate porte sa coiffure royale.
Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

A-196

Musée S. Germain-en-Laye, inv. 32515. Fig. 7.
Statuette en terre cuite appartenant jadis à la collection Gréau. L'emblème, la partie supérieure droite de la tête d'Isis sont abimés. L'angle droit du dossier du trône est cassé. Ht.: 0,14.

Isis est assise sur un trône à haut dossier du type bien caractéristique: pieds ornés d'un double agencement de volutes de part et d'autre d'un motif rond, rosaces ornant les accoudoirs, décors en caissons sur le devant et le derrière du dossier, barre transversale moulurée. Les pieds de la déesse sont sur un escabeau disposé en biais. Isis a une belle coiffure en bandeaux qui pend en boucles étagées, calamistrées sur son cou et ses épaules. Elle est vêtue d'un long chiton talaire et drapée d'un himation à franges qui fait un gros nœud sur sa poitrine. Elle tourne légèrement sa tête vers la droite, fixant ainsi Harpocrate de son regard tendre. Sa main droite est portée vers son sein gauche nu. Harpocrate est nu, étendu, les jambes écartées, la tête renversée en arrière comme pour communiquer de son regard avec sa mère. Sa main droite semble caresser le sein nourricier.

I^er^ s. ap. J.-C.

Inédit.

A-197

Aegyptische Staatssammlung, Munich, inv. AS 5858.

Sculpture en os. Une grande partie de la figure d'Harpocrate manque. Ht.: 0,098.

Isis est assise tout à fait de face, la tête haute. Sa coiffure est sommairement représentée avec des boucles sur les épaules. Elle est vêtue d'un long chiton dont les plis parallèles sillonnent autour de ses jambes. L'himation à franges dont elle est drapée forme un nœud sur sa poitrine, couvre son dos et ses jambes et s'enroule d'une manière curieuse sur ses cuisses. Sa main droite presse son sein gauche et l'offre à Harpocrate dont on ne voit plus que les jambes.

On remarque une certaine ressemblance de style et de représentation entre ce monument et l'os du Musée Bénaki 19014 (cf. *Isis lactans*, 71, A-22, fig. 45) [1]. On peut le dater du II^e^/III^e^ s. ap. J.-C.

Bibliographie:
5000 Jahre Aegyptische Kunst, 11 Februar bis 16 April 1961, Zurich 1961, Nachtrag, no. 572; *Catalogue Kofler* 1964, no. 501; H. W. Müller dans *MJBK*, 1972, 215; *Staatliche Sammlung aegyptischer Kunst*, Munich, 1976, 269.

---

[1] Voir aussi L. Marangou, *Bone-Carvings from Egypt*, I - *Graeco-roman Period*, Tübingen, 1976, no. 183, pl. 53, fig. e.

A-198

Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg, inv. 1964, 325.

Agate rubanée, brun clair, blanc et brun foncé. Ovale. Dim.: 0,022 × 0,013.

Isis est assise de profil vers la droite (d'après l'empreinte), la tête surmontée de l'emblème assez bien détaché. Sa chevelure, retenue par une bandelette, coiffée en bandeaux, pend en boucles sur son cou. La déesse est vêtue d'une longue tunique. Elle porte, assis sur ses cuisses, Harpocrate qui des deux mains semble toucher la poitrine de sa mère. La tête de l'enfant est surmontée d'un motif qui représente probablement le pschent.

La position d'Isis est un peu particulière: sa jambe gauche est plus élevée que la droite, le pied posé verticalement contre le siège. Celui-ci a l'apparence cylindrique, à dossier très bas. Il est difficile de l'identifier comme une «cista magica».

Époque romaine.

Bibliographie:
H. P. Möbius, *Alexandria und Rom*, Munich, 1964, 37, pl. 10, 5; *Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg, Bildführer 3, Erwerbungen 1962-1971*, Hamburg, 1972, 102, fig. 52; P. Zazoff, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, IV, Wiesbaden, 1975, 380, pl. 261.

A-199

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 7835. Fig. 8.

Poignée de lampe en terre cuite, terre rouge brique. Ht.: 0,11.

Isis est assise sur un trône à dossier haut du type élargi dont la partie supérieure, moulurée, est taillée en biseau aux extrémités. Comme d'habitude elle est couronnée de l'emblème isiaque, coiffée à la libyenne, vêtue d'un himation à franges noué entre les seins. De sa main droite, elle presse gentiment son sein gauche comme pour l'offrir à Harpocrate. Ce dernier est étendu, nu, les jambes agitées, la tête renversée en arrière. Il pose sa main gauche sur son ventre et caresse le sein nourricier de sa mère.

I^{er}/II^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-200

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 9838. Fig. 10.
Poignée de lampe en terre cuite, acquise par le Musée en 1905. Ht.: 0,055.

Isis est assise sur un trône aux pattes très ouvragées, aux accoudoirs ornés de rosettes, au dossier haut dont les extrémités s'incurvent vers le haut comme pour faire pendant au basileion qui surmonte la tête de la déesse. Trois mèches tirebouchonnées tombent sur chaque épaule. Isis est vêtue d'un himation à franges noué sur son sein droit. Elle pose sa main droite sur le sein gauche nu. Harpocrate est nu, étendu, les jambes écartées. Il pose sa main droite sur sa bouche. On remarquera que sur cette terre cuite, l'enfant est minuscule.
I^er^/II^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

A-201

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5263. Fig. 13.
Poignée de lampe en terre cuite, argile rouge. Ht.: 0,065.

Isis est assise sur un trône à haut dossier, les pieds posés sur un haut escabeau. Les ornements du trône sont constitués d'incisions. La déesse porte sur sa tête un haut emblème. Trois boucles calamistrées de cheveux tombent sur chaque épaule. Elle pose sa main droite sur son sein gauche. Harpocrate (très effacé) s'allonge tout à fait de face, et porte sa main gauche vers ses lèvres.
I^er^/II^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

A-202

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5264. Fig. 14.
Poignée de lampe en terre cuite, argile jaunâtre. Ht.: 0,085.

Isis est assise sur un trône à haut dossier du type élargi, aux accoudoirs ornés d'une rosette. Elle penche légèrement sa tête vers la droite comme pour témoigner de la tendresse envers son enfant.

Son himation est frangé. De sa main droite, elle offre son sein gauche nu à Harpocrate. Ce dernier, nu et étendu, caresse ce sein de sa main droite.
I^er^/II^e^ ap. s. J.-C.

Inédit.

A-203

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5265. Fig. 15.
Poignée de lampe en terre cuite, argile jaunâtre. Ht.: 0,062.

Ce monument diffère des précédents à cause de la forme plutôt trapue du trône. Malgré la surface assez usée de la terre cuite, on peut facilement discerner un grand basileion sur la tête de la déesse, le geste d'allaitement de sa main droite. Harpocrate est nu, étendu, sa main droite posée sur sa bouche.
I^{er}/II^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-204

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5266. Fig. 16.
Poignée de lampe en terre cuite, argile jaunâtre. Ht.: 0,078.

Isis est assise sur un trône à haut dossier du type élargi, ses pieds posés sur un escabeau en biais. Son haut emblème est peu distinct. Elle semble pencher légèrement son visage vers son fils auquel il offre de sa main droite son sein gauche dénudé. Harpocrate est nu, étendu, la tête tournée vers sa mère. Il caresse le sein maternel de sa main droite tandis que son bras gauche tombe le long de son corps.
I^{er}/II^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-205

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5267. Fig. 17.
Poignée de lampe, terre rouge. La tête de la déesse et le dossier du trône manquent. Ht.: 0,059.

La déesse assise sur le trône aux accoudoirs ornés de rosettes pose ses pieds sur un escabeau. Elle presse le sein gauche nu de sa main droite. Harpocrate est nu, étendu, la main gauche sur son ventre, sa droite sur ses lèvres.
I^er^/II^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

A-206

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5562. Fig. 12.
Poignée de lampe, terre rouge. Ht.: 0,06.

Isis est assise sur un trône au haut dossier du type élargi et aux accoudoirs ornés de rosettes. Un emblème énorme surplombe sa tête. Elle penche légèrement sa tête en avant. Son himation forme un nœud sur son sein droit. De sa main droite, elle presse son sein gauche pour l'offrir à Harpocrate. Ce dernier est nu, étendu, son bras gauche tombant le long du corps, sa main droite caressant le sein maternel. Comme sur le monument précédent, la déesse pose ses pieds sur un escabeau.
I^er^/II^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

A-207

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5624. Fig. 18.
Poignée de lampe, terre rouge. Ht.: 0,075.

Le trône sur lequel Isis est assise présente des décors très particuliers: les pattes ornées d'incisions en volutes, les accoudoirs ornés de rosaces, la partie supérieure du dossier enjolivée d'une rangée de perles au-dessous de la barre transversale en relief. Les pieds de la déesse sont posés sur un escabeau. Isis porte un grand basileion. Des mèches de cheveux tombent sur ses épaules. Elle tourne son regard tendre vers son fils auquel elle offre son sein gauche nu de sa main droite. Ce dernier est nu, étendu, sa main gauche sur son ventre, sa droite sur sa bouche.
I^er^/II^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

A-208

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5625. Fig. 19.
Poignée de lampe, terre jaunâtre. La partie droite est mutilée. Ht.: 0,075.

Isis est assise sur un trône à haut dossier du type élargi, ses pieds posés sur un escabeau. La surface est usée, mais tout semble indiquer que le monument était identique au précédent (P. 5624) où on dénote des traits de tendresse entre la mère et l'enfant, où le décor du trône est plus minutieux que d'habitude dans ces terres cuites. Vraisemblablement, ces deux poignées de lampe sont sorties d'un même moule.
Ier/IIe s. ap. J.-C.

Inédit.

A-209

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 22581. Fig. 11.
Poignée de lampe en terre cuite. Provenant de la nécropole de Chatby. La tête de la déesse manque. Ht.: 0,075.

Isis est assise sur un trône à dossier haut du type élargi, les pieds sur un escabeau. Son himation à franges est bien représenté avec un gros nœud entre les seins. Comme d'habitude, elle presse son sein gauche nu de sa main droite. Harpocrate est nu, étendu, les jambes écartées. Il tourne sa tête vers le haut comme pour regarder sa mère et de sa main droite il caresse le sein de celle-ci.
Ier/IIe s. ap. J.-C.

Inédit.

A-210

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5574. Fig. 21.
Poignée triangulaire de lampe en terre cuite, argile rouge. Ht. restante: 0,08; lg.: 0,05.

Isis est assise sur un trône à dossier haut, ses pieds posés sur un escabeau. La déesse porte un grand basileion. Malgré l'usure du relief, on peut encore très bien distinguer l'himation à franges avec nœud sur la poitrine, le geste de la main droite de la déesse pressant son sein gauche. Harpocrate nu est étendu de tout son long sur les cuisses de sa mère, suçant sa main droite.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

A-211

Musée égyptien, Le Caire, inv. 26391. Fig. 20.

Poignée de lampe triangulaire en terre cuite rouge. Ht.: 0,09.

Ce monument est presque identique à celui d'Alexandrie inv. 6485 (*Isis lactans*, 97, A-62, fig. 86). Sur l'attache, un motif globulaire. Le trône d'Isis est posé sur une large feuille d'acanthe qui s'étale sur toute la largeur de la base du triangle et qui s'étire en deux paires de volutes flanquant le trône. Celui-ci est du type habituel: pieds ouvragés, rosettes sur les accoudoirs, moulures au sommet du dossier. Isis porte l'emblème, l'himation à franges. Elle fait son geste habituel d'allaitement en portant sa main droite vers son sein gauche. Harpocrate, la tête renversée en arrière, les jambes agitées, semble caresser le sein maternel de sa main droite.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

A-212

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 5174.

Lampe en terre cuite, vraisemblablement du type à bec rond. Provenance: Moharem Bey, Alexandrie. L'anse et le bec sont cassés. Diam.: 0,065; diam. du disque: 0,045.

La surface du relief est très effacée, mais on peut y voir Isis allaitant Harpocrate assise sur un trône à haut dossier du type élargi. De chaque côté de la déesse, un ivoire d'éléphant.

II/IIIe s. ap. J.-C.

Inédit.

A-213

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 5227. Fig. 22.

Lampe en terre cuite du type à bec rond. Provenance: Moharem Bey, Alexandrie. Diam.: 0,07; diam. du disque: 0,05.

Le pourtour est orné d'oves. Au centre du médaillon, Isis est assise sur un trône à haut dossier du type élargi, ses pieds sur un haut escabeau. Elle est vêtue d'un chiton qui laisse à nu son sein gauche et d'un himation avec un gros nœud sur la poitrine. L'enfant est peu visible, mais il semble qu'il caresse le sein de sa mère.
II/III^e s. ap. J.-C.

Inédit.

A-214

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 8574. Fig. 26.
Lampe en terre cuite du type à bec rond. L'anse est cassée. Diam.: 0,07; diam. du disque: 0,045.

Sur le pourtour, motifs estampés en forme d'oves. Sur le médaillon, Isis assise sur un trône à haut dossier, ses pieds posés sur un haut escabeau. Elle a les caractéristiques habituelles: basileion sur la tête, l'himation à franges formant un nœud sur la poitrine, la main droite offrant le sein gauche nu à Harpocrate. Ce dernier, peu visible, est nu, étendu sur les cuisses de sa mère, portant sa main droite à ses lèvres.
II/III^e s. ap. J.-C.

Inédit.

A-215

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 8575. Fig. 23.
Lampe en terre cuite du type à bec rond. Diam.: 0,07; diam. du disque: 0,045.

Sur le pourtour, motifs estampés en forme d'oves. Sur le médaillon, Isis assise sur un trône à haut dossier du type élargi, ses pieds posés sur un grand escabeau. Les autres traits sont identiques au no. inv. 8574. Fig. 26.
II/III^e s. ap. J.-C.

Inédit.

A-216

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 8577. Fig. 25.
Lampe en terre cuite du type à bec rond. Diam.: 0,06; diam. du disque: 0,040.

La surface est très usée et le relief très flou. On peut pourtant distinguer Isis allaitant Harpocrate du type habituel, assise sur un trône dont le dossier s'élargit démesurément vers le haut. De chaque côté du trône, une défense d'éléphant. Voir le no. inv. 26453. Fig. 24.
II/III^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-218

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 26450.
Lampe en terre cuite, du type à bec rond. Don de Mohamed Taher El Omary le 1er janvier 1958. Diam.: 0,06; diam. du disque: 0,04.

Isis est assise sur un trône à haut dossier, sans escabeau à ses pieds. Elle porte le basileion, l'himation avec nœud et pose le geste habituel d'allaitement. Harpocrate est nu, étendu, portant sa main droite à sa bouche. De chaque côté du trône, une défense d'éléphant.
II/III^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-219

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 26453. Fig. 24.
Lampe en terre cuite, du type à bec rond. Diam.: 0,06; diam. du disque: 0,038.

Isis est assise sur un trône à haut dossier dont la barre transversale est marquée de plusieurs filets horizontaux indiquant les moulures. Elle est de face, la tête surmontée d'un grand emblème isiaque. Avec son geste habituel, elle offre son sein gauche nu à Harpocrate. Ce dernier est nu, étendu, suçant l'index de sa main droite. De chaque côté du trône, une défense d'éléphant.
II/III^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-220

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 28296.

Lampe en terre cuite à bec rond. Diam. 0,05; diam. du disque: 0,035.

La déesse est assise sur un trône à haut dossier. Elle porte le basileion, le chiton et l'himation avec nœud isiaque. Elle pose sa main droite sur son sein gauche nu, l'offrant à son fils. Ce dernier est de dimensions très petites. Il semble qu'il appuie sa tête contre le sein de sa mère.

II/III^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-221

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 28517.

Lampe en terre cuite à bec rond. L'anse est cassée. Diam.: 0,05; diam. du disque: 0,035.

La déesse est assise sur un trône à haut dossier, posant le geste habituel d'allaitement. Cette lampe ressemble beaucoup à la précédente.

II/III^{e} s. ap. J.-C.

Inédit.

A-222

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 8581. Fig. 9.

Lampe rectangulaire, présentant un médaillon carré terminé par 4 becs ronds. L'anse est cassée. Sous le fond, marque du frabriquant: $\underset{\text{ωΝ}}{\text{ΚΕΡΔ}}$. Lg.: 0,088; lg.: 0,078.

La représentation du médaillon semble suggérer un naos en perspective dont le plafond est soutenu par deux colonnes. Au centre, trône à haut dossier mouluré sur lequel est assise Isis, ses pieds posés sur un escabeau. La déesse est coiffée à la libyenne avec des mèches sur ses épaules. Elle est vêtue du chiton et de l'himation avec un grand nœud isiaque entre les seins. Son geste d'allaitement est habituel. Harpocrate nu, étendu, pose sa main gauche sur son ventre et sa droite sur sa bouche. De chaque côté du trône, une défense d'éléphant posée sur une base cubique. Ces bases semblent être sur les lignes qui formeraient le fond du naos. Au-dessous, on voit une longue volute.

Comparer cette lampe avec celle de la collection Osborne déjà publiée (cf. *Isis lactans*, 107, A-82, fig. 105).

II/III^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

A-223

Musée gréco-romain, Alexandrie, no. d'inv. effacé.

Lampe en terre cuite, du type à bec rond. Anse cassée. Diam.: 0,06.

Du point de vue typologique de la lampe, celle-ci ressemble aux nos. A-216, 219 de notre Inventaire (fig. 24, 25; voir aussi *Isis lactans*, fig. 95, 96, 97), mais le trou de remplissage sur le disque est ici à droite au lieu d'être à gauche comme sur les exemples cités.

Isis est assise sur un trône à haut dossier, la tête surmontée d'un grand emblème. Son visage est de trois quarts vers la droite comme pour accompagner le geste de sa main droite posée sur son sein gauche. Harpocrate est nu, couché sur son dos, la main droite sur sa bouche.

II/III^e s. ap. J.-C.

Inédit.

A-224

Musée égyptien, Le Caire, inv. inc.

Lampe en terre cuite, bec rond. Diam.: 0,06.

Le pourtour est orné d'une couronne d'oves. Au centre du médaillon, Isis est assise sur un trône à haut dossier, ses pieds posés sur un haut escabeau. La surface de la lampe est très usée, mais on distingue sans difficulté le geste habituel de sa main droite sur son sein gauche et vaguement Harpocrate allongé sur ses cuisses. Plusieurs exemplaires semblables ou identiques nous sont d'ailleurs connus (voir fig. 22, 23 et *Isis lactans*, fig. 100, 102, 103).

II/III^e s. ap. J.-C.

Inédit.

A-224

Musée Bénaki, Athènes, inv. 22100.
Poignée de lampe en terre cuite; argile brun-rouge et en partie grisâtre. Anneau en arrière encore conservé.

Isis est assise sur un trône à haut dossier du type élargi dont les accoudoirs sont ornés de rosaces. Elle porte un grand basileion. Ses cheveux pendent en boucles sur ses épaules. Sa main droite presse son sein gauche nu qu'elle offre à Harpocrate soutenu par sa gauche. L'enfant est allongé, nu, les jambes immobiles. Il semble qu'il suce son index droit.
Ier/IIe s. ap. J.-C.

Inédit.

A-225

Musée Bénaki, Athènes, inv. 22821.
Statuette en terre cuite, argile brun-rouge. Restes de blanc et de jaune. Le revers n'est pas travaillé. L'angle gauche du dossier est mutilé.

Isis est assise sur un trône à haut dossier mouluré posé sur une base également moulurée. Son visage ovale est légèrement penché vers la droite. Des mèches de cheveux tombent sur ses épaules. Elle est drapée dans un himation noué sur la poitrine. Sa main droite est portée vers son sein gauche nu dans un geste qui s'harmonise avec son regard tendre. Harpocrate est presque assis sur la cuisse gauche de la déesse, la tête s'appuyant sur le sein nourricier, la main droite caressant peut-être celle de sa mère.
Ier s. av./ap. J.-C.

Inédit.

B-38

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 7834. Fig. 27.
Poignée de lampe en terre cuite. Provenance: Fayoum. Surface très usée. Ht.: 0,065.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe aux contours très flous. Elle porte l'emblème isiaque flanqué de deux boutons. Les traits de son visage et de ses vêtements sont peu distincts. Elle offre de sa main droite son sein gauche à Harpocrate. Ce dernier est nu, allongé, les jambes écartées. Il semble tourner sa tête vers sa mère et caresser le sein nourricier de sa main droite.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-39

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 7836. Fig. 28.

Poignée de lampe en terre cuite. Provenance: Fayoum. Argile beige. Ht.: 0,06.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Son visage est droit, sa tête surmontée de l'emblème. Des boucles calamistrées tombent sur ses épaules. L'himation à franges forme un gros nœud sur sa poitrine. De sa main droite, elle presse son sein gauche nu pour l'offrir à Harpocrate. Ce dernier semble s'agiter, la tête renversée en arrière, les jambes trépignantes. Il caresse le sein de sa mère avec sa main droite.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-40

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 10062.

Poignée de lampe en terre cuite. Provenance: Kom el Chougafa. Ht.: 0,077.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Les traits et les gestes d'Isis et d'Harpocrate sont semblables au monument précédent (inv. 7836, fig. 28).

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-41

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 10082. Fig. 29.

Poignée de lampe en terre cuite. Provenance: Kom el Chougafa. Ht.: 0,071. Le basileion est cassé.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Son visage ovale, doux se penche un peu vers l'enfant. De longues boucles tombent sur ses épaules. Elle est vêtue du chiton et de l'himation qui forme un grand nœud sur sa poitrine. De sa main droite, elle presse son sein gauche nu pour l'offrir à Harpocrate. Mais ce dernier semble indifférent. Il est nu et s'étend de tout son long, sa main gauche sur son ventre, sa droite sur ses lèvres.

I^er s. ap. J.-C.

Inédit.

B-42

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 18622. Fig. 32.

Poignée de lampe en terre cuite. Manque la tête d'Isis. Ht.: 0,055.

Le calice de feuilles d'acanthe d'où surgit Isis est bien détaillé. Trois mèches calamistrées tombent en éventail sur chaque épaule d'Isis. L'himation à franges dont elle est drapée fait un gros nœud sur sa poitrine. De sa main droite, elle offre son sein gauche nu à Harpocrate. Ce dernier étendu de face, soutenu par la main gauche de sa mère, est nu et porte sa main droite à sa bouche.

Posées côte à côte, celle-ci et B-45 (fig. 31) semblent sortir d'un même moule. C'est pourquoi, Isis sur notre monument devait pencher sa tête vers l'enfant.

I^er s. ap. J.-C.

Inédit.

B-43

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 21405. Fig. 30.

Poignée de lampe en terre cuite. Provenance: Aboukir, 1916. Ht.: 0,068.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthes. Excepté l'emblème isiaque qui est net, les autres traits sont très flous à cause de l'usure. On peut cependant voir nettement la tête de la déesse légèrement inclinée vers l'enfant et son geste habituel d'allaitement.

I^er s. ap. J.-C.

Inédit.

B-44

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 21409. Fig. 33.
Poignée de lampe en terre cuite. Provenance: Aboukir. Ht.: 0,067.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthes. Elle porte un grand emblème. Son chiton et son himation avec nœud isiaque sont assez distincts. Elle penche sa tête un peu en avant et presse son sein gauche nu de sa main droite. Harpocrate nu, est étendu avec des jambes qui semblent s'agiter. De sa main droite, il caresse le sein maternel.
I^er^ s. ap. J.-C.

Inédit.

B-45

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 26589. Fig. 31.
Poignée de lampe en terre cuite, appartenant jadis à la collection du roi Farouk. Ht.: 0,078.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Elle porte un grand basileion. Sa belle chevelure ondulée tombe en des mèches tire-bouchonnées sur ses épaules. Elle penche sa tête légèrement vers la droite comme pour accompagner le geste de sa main droite pressant le sein gauche nu avec une tendresse toute maternelle. Harpocrate nu est allongé, sa main droite sur sa bouche.
I^{er} s. ap. J.-C.

Inédit.

B-46

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 28468.
Poignée de lampe en terre cuite. Ht.: 0,08.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe, la tête surmontée d'un grand basileion. Elle fait le geste habituel d'allaitement en offrant de sa main droite le sein gauche nu à Harpocrate. Ce dernier est allongé, sa main droite sur sa bouche.
I^{er} s. ap. J.-C.

Inédit.

B-47

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5160. Fig. 34.
Poignée de lampe en terre cuite, argile rouge. Ht.: 0,06.

Les feuilles d'acanthe d'où surgit Isis sont assez bien découpées. Isis porte un grand basileion. De longues mèches de cheveux tombent sur ses épaules. L'himation à franges forme un nœud sur sa poitrine. Sa main droite presse son sein gauche nu pour l'offrir à Harpocrate. Ce dernier nu, est allongé et porte sa droite vers sa bouche.

I^er^ s. ap. J.-C.

Inédit.

B-48

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5168. Fig. 35.
Poignée de lampe en terre cuite, terre rouge. Ht.: 0,08.

Excepté une partie de la tête de la déesse qui est mutilée, ce monument est très bien conservé. Les feuilles d'acanthe sont admirablement découpées avec une netteté peu commune. Les mèches tirebouchonnées de la coiffure d'Isis tombent en éventail sur ses épaules. Isis est vêtue d'un chiton et d'un himation à franges avec un beau nœud entre les seins. De sa main droite, elle offre son sein gauche nu à Harpocrate qu'elle soutient de sa gauche. Le jeune dieu est nu, allongé, le bras droit le long du corps, la main droite sur ses lèvres.

I^er^ s. ap. J.-C.

Inédit.

B-49

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5178. Fig. 40.
Poignée de lampe en terre cuite. Ht.: 0,06.

A côté de la précédente, ce monument offre un aspect peu envié à cause de l'usure de la surface. Isis porte un grand basileion. Elle penche sa tête légèrement vers l'enfant auquel elle offre son sein

gauche nu. L'enfant dont les traits sont flous semble sucer son index droit.
Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-50

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5253. Fig. 36.
Poignée de lampe en terre cuite, argile rouge. Ht.: 0,08.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Son visage ovale est tendrement incliné vers sa gauche. Sa tête est couronnée d'un grand basileion. La chevelure coiffée en côtes de melon tombe en mèches sur les épaules. Le nœud de l'himation n'est pas distinct. De sa main droite, Isis presse son sein gauche nu. Harpocrate nu est allongé. Il semble porter sa droite à sa bouche.
Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-51

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5254. Fig. 37.
Poignée de lampe en terre cuite, argile rouge. La tête manque. Ht.: 0,06.

Des mèches de la chevelure tombent sur les épaules de la déesse. Elle porte au-dessus de son chiton, un himation à franges formant un nœud sur sa poitrine. Elle presse son sein gauche nu pour l'offrir à Harpocrate. Ce dernier nu est allongé, le bras gauche le long du corps, la main droite sur ses lèvres.
Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-52

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5255. Fig. 38.
Poignée de lampe en terre cuite, argile jaunâtre. Ht.: 0,072.

Le monument comporte, à la hauteur des feuilles d'acanthe, un tenon qui devrait servir à le relier à une autre image divine, probablement Déméter (cf. *Isis lactans*, no. B-8, fig. 157) ou Sérapis (cf. *ibidem*, no. B-10, fig. 158). Isis a un visage ovale légèrement penché vers la droite. Le nœud de son himation n'est pas très distinct. Elle presse son sein gauche de sa main droite. Harpocrate, nu, allongé est presque immobile. Il porte sa main droite vers ses lèvres.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-53

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5256. Fig. 39.

Poignée de lampe en terre cuite, argile jaunâtre. Ht.: 0,075.

Excepté le tenon, qui est absent ici, cette terre cuite semble être identique à la précédente (inv. P. 5255, fig. 35) et peut-être du même moule. Certainement du même atelier.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-54

Musée gréco-romain, Alexandrie, Inv. P. 5257. Fig. 41.

Poignée de lampe en terre cuite, argile jaunâtre. Ht.: 0,077.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Elle porte un grand emblème et penche son visage ovale vers l'enfant auquel elle offre le sein gauche nu de sa main droite. L'enfant est tout à fait blotti contre sa mère et suce son index droit.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-55

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5258. Fig. 42.

Poignée de lampe en terre cuite, argile jaunâtre. Ht.: 0,065. La tête d'Isis manque.

Les feuilles d'acanthe ont des nervures mieux articulées que le monument précédent. Les autres traits sont identiques.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-56

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 5259. Fig. 45.

Poignée de lampe en terre cuite. La tête de la déesse est abîmée, le basileion manque. Manque aussi une grande partie du calice d'acanthe. Ht.: 0,06.

La surface de la terre cuite est assez usée. On peut pourtant distinguer le geste habituel d'allaitement d'Isis, la position allongée d'Harpocrate qui semble porter sa main droite à ses lèvres.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-57

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 6286. Fig. 43.

Poignée de lampe en terre cuite. La tête d'Isis manque. Ht.: 0,06.

Les mèches de cheveux d'Isis sont indistinctes mais l'himation et le nœud isiaque sont assez visibles. La déesse presse son sein gauche. Harpocrate nu est allongé, les jambes écartées, la main droite sur sa bouche.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-58

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 6287. Fig. 44.

Poignée de lampe en terre cuite. La tête d'Isis manque. Ht.: 0,065.

Les détails de cette terre cuite sont admirablement rendus et conservés. Le calice de feuilles d'acanthe d'où surgit Isis est bien découpé, les plis des vêtements de la déesse sont représentés avec souplesse. Isis est vêtue, au-dessus du chiton, d'un himation à franges faisant un beau nœud entre les seins. De sa main droite, elle presse son sein gauche nu. Harpocrate est nu, allongé, le bras gauche le long du corps, la main droite sur sa bouche.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-59

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 6289. Fig. 46.

Poignée de lampe en terre cuite. La tête de la déesse manque. Ht.: 0,09.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe assez bien élaboré. On remarquera les trois boucles tirebouchonnées de chaque côté du cou, le nœud de l'himation à franges sur la poitrine d'Isis. De sa main droite, elle presse son sein gauche nu. Harpocrate, soutenu par sa main gauche, s'allonge béatement. Il est en train de sucer le doigt de sa main droite.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-60

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 6290. Fig. 47.

Poignée de lampe en terre cuite. Ht.: 0,07.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Elle porte le basileion et une coiffure en bandeaux. Son visage ovale se penche vers la droite. Le nœud est peu visible, mais le geste habituel d'allaitement est très clair. Harpocrate, soutenu par la main gauche de sa mère, est nu, étendu de tout son long, la main droite sur sa bouche.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-61

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 6291. Fig. 48.

Poignée de lampe en terre cuite. La tête de la déesse manque. Ht.: 0,062.

Poignée de lampe très semblable à la précédente. Les nervures de la feuille d'acanthe sont plus grandes et les plis de l'himation sur le côté droit de la terre cuite sont plus fins.

Ier s. ap. J.-C.

Inédit.

B-62

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 6292. Fig. 49.
Poignée de lampe en terre cuite. La tête d'Isis manque. Ht.: 0,062.

Isis surgit d'un calice de feuilles d'acanthe. Elle porte l'himation à franges avec nœud isiaque et offre son sein gauche nu à Harpocrate. Ce dernier, nu, allongé, les jambes agitées, exprime son bonheur en caressant de sa main droite le sein maternel.
I^er s. ap. J.-C.

Inédit.

B-63

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 6293. Fig. 50.
Poignée de lampe en terre cuite. La tête de la déesse manque. Ht.: 0,072.

Trois belles mèches calamistrées tombent sur chaque épaule de la déesse. L'himation à franges dont elle est vêtue glisse assez bas et forme un gros nœud sur son sein droit. Sa main droite est portée vers son sein gauche mais ne le touche pas encore. Harpocrate est représenté dans une position un peu inhabituelle. Il est nu, allongé, assez raide, les deux mains sur ses cuisses. Il porte sur sa tête le pschent. Il est à noter enfin que le calice de feuilles d'acanthe s'évase plus largement que d'habitude.
I^er s. ap. J.-C.

Inédit.

B-64

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 10618. Fig. 51.
Poignée de lampe en terre cuite. Don de Lady Ruffer, le 25 mai 1949. La partie supérieure de l'emblème est mutilée. Ht.: 0,085.

Le monument est parmi les mieux conservés de ce type. Le calice de feuilles d'acanthe d'où surgit Isis est très bien articulé. Sa coiffure en bandeaux encadre son visage plein et majestueux; des boucles libyennes, étagées, tombent en cascade sur son cou et sur ses épaules. Elle est vêtue d'un chiton à manches très courtes et d'un himation à belles franges avec nœud sur sa poitrine. Sa main droite est portée vers son sein gauche nu sans le toucher. Harpocrate nu est dans une position de repos, les mains sur ses cuisses. Il a une chevelure abondante et semble porter le pschent.

I^er^ s. ap. J.-C.

Inédit.

C-17

Collection Hoang. Fig. 52-53.

Statuette en terre cuite, argile brun rouge. Acquise dans le commerce au Caire. Traces de blanc. La partie inférieure — qui représente le panier d'osier — a subi une déformation avant la cuisson et un feu trop vif durant la cuisson qui l'a presque vitrifiée. Le dos n'est pas travaillé. Dans la partie inférieure du dos, on voit une large incision rectangulaire. Ht.: 0,15.

Isis est assise sur un panier d'osier représenté par des raies horizontales. L'emblème est composé d'un petit disque flanqué de deux boutons (ou feuilles) et surmonté d'une palme. Au-dessus de sa chevelure, la déesse porte une couronne en forme de turban attaché au centre par deux rubans verticaux. Sa chevelure, coiffée en bandeaux, tombe en deux mèches sur chaque épaule. Son visage est rond, plat, un peu penché en avant. Ses yeux sont grands ouverts, sans expression. On ne distingue pas le chiton, mais l'himation dont un pan est ramené sur sa poitrine pour former le nœud est visible. De sa main droite, elle presse son sein gauche et le donne à Harpocrate soutenu par sa main gauche. Celui-ci porte un capuchon dont la partie antérieure semble représenter le pschent. Il a les jambes agitées, la droite posée sur le bord du panier, la gauche levée touchant le bras droit de sa mère. Il semble appuyer sa joue droite contre le sein nourricier sans pourtant le sucer et tient, de sa main gauche, le poignet droit maternel.

II/III^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

D-9

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 24101. Fig. 54.

Statuette en calcaire, les têtes d'Isis et d'Harpocrate manquent. Ht.: 0,18.

Isis est debout, de face, la jambe droite légèrement infléchie. Elle est vêtue d'un long chiton sans manches et d'un himation à franges noué sur la poitrine. Il semble que le geste d'allaitement proprement dit est absent, car le sein gauche, ordinairement dénudé, est recouvert par le chiton et la main droite de la déesse, au lieu de le toucher, tient le bras droit de son fils. Ce dernier, soutenu par la main gauche d'Isis, s'appuie sur le bras de sa mère. Il est vêtu d'une longue tunique et semble porter sa main droite à sa bouche.

Inédit.

D-10

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. 19776. Fig. 55.
Statuette en terre cuite, provenant de Batn Herit en 1914. La partie inférieure du corps est cassée en biais. Ht.: 0,14. Traces de lait de chaux.

Isis est debout, la tête surmontée d'un grand basileion. Son visage charnu tourne légèrement vers la droite. Sa chevelure ondulée semble être coiffée en côtes de melon. Elle est vêtue d'un long chiton collant au corps et drapée dans un ample himation qui fait un nœud sur sa poitrine, mais dont le pan tombe le long de son corps. Il est difficile de savoir si son sein gauche est nu. De sa main droite, elle tient devant son sein droit un sistre; et soutient Harpocrate de sa main gauche. Ce dernier est nu, allongé, la tête renversée en arrière. Il paraît qu'il caresse le sein gauche de sa mère.

Inédit.

D-11

Musée gréco-romain, Alexandrie, inv. P. 10790. Fig. 56.
Statuette en terre cuite. Don de G. Anderson le 25 mai 1949. La partie inférieure gauche est cassée, et aussi une partie de la queue du serpent est mutilée. Traces de lait de chaux. Ht.: 0,17.

Isis est représentée comme Isis-Thermouthis, la partie supérieure du corps en apparence féminine tandis que la partie inférieure se termine en serpent se lovant en forme de 8. Isis est strictement de face. Le basileion dont elle est couronnée est flanqué de deux gros boutons (de lotus). Une sorte de nimbe entoure sa tête et est orné de chaque côté d'une fleur. Sa chevelure ondulée coiffée en côtes de melon descend sur ses épaules. Elle est vêtue d'une tunique courte qui lui descend jusqu'à la taille et dont le coin droit frangé est noué entre ses seins. Ce vêtement laisse à découvert le sein et l'épaule gauches. Elle croise son bras droit devant sa poitrine et pose sa main droite sur son sein gauche comme pour l'offrir au petit Harpocrate qu'elle porte dans son bras gauche. Cet enfant nu est assis, les jambes pliées; il semble qu'il caresse le sein maternel de sa main droite.

I^er^/II^e^ s. ap. J.-C.

Inédit.

D-12

Badisches Landesmuseum, Karlsruhe, inv. H 830.

Statuette en terre cuite. Jadis de la collection Reinhardt. Ht.: 0,15.

Isis est représentée comme Isis-Thermouthis à queue de serpent sur une base hexagonale. De chaque côté, à la hauteur de la taille de la déesse, on voit dans le champ, une rosette, et plus bas, un grand épi de blé. Son corps est de face, sa tête surmontée du basileion. Sa chevelure ondulée, coiffée en côtes de melon, descend en des mèches tirebouchonnées sur ses épaules. Son visage est rond, souriant, le cou marqué d'un double collier de Vénus. Elle est vêtue d'une tunique courte dont la partie gauche glisse sur le bras pour laisser nu son sein gauche. De sa main droite, elle presse ce sein pour l'offrir à Harpocrate. Ce dernier, de taille minuscule, est nu, étendu sur le bras gauche de sa mère. Il pose sa main gauche sur sa cuisse et porte l'index de sa droite aux lèvres. Il paraît qu'il a une mèche de cheveux sur son oreille droite.

Ce monument, selon toute vraisemblance, est identique au monument romain déjà connu (cf. *Isis lactans*, 195, D-5, fig. 200).

I/II^e^ s. ap. J.-C.

Bibliographie:
Weber, *Terrakotten*, 39, n. 42; G. Deschênes, *Isis Thermouthis*, Québec, 1975, 59-60, A-32, fig. 28 (thèse inédite).

ADDENDUM AU VOLUME *ISIS LACTANS*

p. 87: à la Bibl. de A-45: Hanna Philipp, *Terrakotten aus Aegypten im Aegyptischen Museen*, Berlin, 1972, 26, no. 27, fig. 24.
p. 175: à la Bibl. de B-18: Hanna Philipp, *op. cit.*, 26, no. 28, fig. 25.
p. 194: à la Bibl. de D-2: Hanna Philipp, *op. cit.*, 28, no. 32, pl. VIb.

DEUX DIEUX THRACO-PHRYGIENS À DROBETA

D. TUDOR
(Bucarest)

Planches CCL-CCLII

À l'occasion de ses fouilles archéologiques des années 1894-1899 à Drobeta, Gr. G. Tocilescu trouva «sur le côté nord du camp romain, près de la tour intermédiaire qui existe entre la *porta decumana* et l'angle NO», un bas-relief fragmentaire, taillé dans un calcaire de Gura Văii-Breznița. Désignée par nous sous le nom de «fragment Tocilescu», cette pièce, longue de 40 cm 5, haute de 26 cm et épaisse de 12 cm, provient d'une grande dalle brisée en plusieurs morceaux, qui était gravée d'une inscription. Au IVe siècle, on l'avait utilisée comme matériel de remploi à la reconstruction du camp. L'inscription respective figure dans le *corpus* (A. von Domaszewski), avec une description sommaire du bas-relief qu'elle accompagne (*protome radiata, manus sagittam tenens et bracchium sagittam tenens*) [1].

En 1913, Vasile Pârvan publiait un autre fragment de bas-relief en calcaire de Gura Văii-Breznița. Il s'agissait d'une découverte fortuite, faite à cent mètres à l'ouest du camp romain, au lieu-dit «Ogașul Tăbăcarilor» («Vallée des Tanneurs»), endroit où étaient amassés divers restes de matériaux de construction romains. Ce fragment, que nous appelerons ici «fragment Pârvan», compte 62 cm de haut, pour une longueur de 37 cm et une épaisseur de 12 cm. Malheureusement, cette pièce fut volée au Musée de Drobeta-Turnu Severin pendant la première guerre mondiale ce qui nous oblige à fonder notre interprétation uniquement sur la modeste photo réalisée en 1913 [2].

---

[1] *CIL* III, 14216, 1. Voir aussi les manuscrits de Gr. G. Tocilescu à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Bucarest, vol. 5135, p. 48. L'original du «fragment Tocilescu» se trouve à présent au Musée de l'Olténie, à Craiova; auparavant (jusqu'en 1973), cette pièce faisait partie du *lapidarium* du Musée National des Antiquités de Bucarest (Inv. L. 677).

[2] V. Pârvan, *Știri nouă din Dacia Malvensis* (*Nouvelles données de Dacie Malvensis*), dans les *Annales de l'Académie Roumaine. Mémoires de la*

Il y a déjà une quarantaine d'années que nous avons constaté non sans surprise que les deux fragments susmentionnés font partie d'un seul et même monument. À ceci, s'ajoutait encore la remarque que les descriptions de Tocilescu et de Pârvan étaient incomplètes, voire, en partie, erronées. En ce qui concerne le «fragment Tocilescu», la première lecture que nous avons donnée de son inscription livrait le nom d'une divinité syncrétiste thrace: *I. O. M. Zbelsurdus*, dont l'image est sculptée à la gauche du texte [3]. Quant au «fragment Pârvan», nous n'avons pas réussi, à l'époque, à identifier le dieu qui s'y trouve représenté. Au cours des quatre décennies passées depuis leur découverte, certaines réserves se sont manifestées au sujet de l'imagerie de ces deux fragments, sans qu'il intervienne rien de décisif à leur égard, c'est pourquoi nous nous proposons d'entreprendre maintenant une nouvelle étude du problème.

Le «fragment Pârvan» (pl. CCL). La partie supérieure et le côté droit de la dalle sont brisés, mais la ligne courbe de son bord inférieur indique qu'il doit s'agir d'un médaillon. Au centre du fragment figure un dieu siégeant sur son trône. Il n'est couvert que d'un *himation*, qui lui cache la partie inférieure du corps, laissant nus les bras et le buste. Sous sa couronne de feuillage, le visage de la divinité offre les traits caractéristiques de la population géto-dace. Les cheveux coupés sur le front, retombent en longues mèches de chaque côté de la tête, recouvrant les oreilles. Une petite barbe bouclée lui couvre les joues, soulignant ses pommettes, et plus longue au menton, elle lui cache entièrement le bas du visage. Malheureusement, le nez est brisé, ce qui dérange comme de juste l'harmonie de l'ensemble.

Section Historique (en roumain), t. XXXVI (Bucarest, 1913), p. 52, no. 11, pl. V, 1 (= *AA* (1913), p. 370, no. 8, fig. 5); idem, *Începuturile vieții romane la gurile Dunării* (*Les commencements de la vie romaine aux bouches du Danube*), (Bucarest, 1974; 2e édition parue par les soins de R. Vulpe), fig. 84; idem, *Getica. O protoistorie a Daciei* (*Getica. Une protohistoire de la Dacie*), (Bucarest, 1926), p. 639 et suiv. Ce fragment a été décrit également par Al. Bărcăcilă, *Boabe de grîu*, II (1931), nos. 10-11, p. 472, description reprise dans *Arhivele Olteniei* (1934), nos. 71-73, p. 5, fig. 5 (tiré à part), ainsi que par l'ouvrage intitulé *L'archéologie en Roumanie* (Bucarest, 1938), p. 33, fig. 23. Voir encore à ce sujet notre livre *Oltenia romană* (*L'Olténie romaine*), (Bucarest, 1968³), p. 390 et fig. 112.

[3] D. Tudor, *Iupiter Zbelsurdos à Drobeta*, dans *Revista Istorică Română*, XVII (1947), p. 70-79.

Un petit objet arrondi qu'il tient renfermé dans sa main droite a été interprété par ses éditeurs comme représentant un *globus* ou une *patera*. Nous pensons, pour notre part, qu'ils se sont trompés et qu'il s'agit en réalité d'un petit fruit conique.

À la droite du dieu, dont la tête se trouve légèrement en contrebas par rapport à elle, une aigle déploie ses ailes, le bec tourné vers son maître. De l'autre côté de l'aigle, la face ronde et charnue de *Luna* se dresse entre les deux croissants attachés à ses épaules. Deux grosses mèches de cheveux séparées sur le front font un cadre à son visage en lui recouvrant les oreilles [4]. À l'extrémité opposée du fragment, dans son angle supérieur gauche, la photo permet de saisir les pointes de six rayons appartenant à une couronne, ainsi qu'il résulte si l'on fait le rapprochement avec le «fragment Tocilescu», dont il sera question ci-après. Le dieu trône sur une *cathedra* faite de simples traverses de bois, son bras gauche brisé à la hauteur du coude.

On ne peut que constater la gaucherie du sculpteur, sans doute quelque natif de la région de Drobeta. Son manque d'habilité est manifeste notamment dans les détails, par exemple dans la manière dont il traite les mains ou les yeux des personnages; ces derniers sont saillants, dépourvus de l'excavation qui donne une illusion de vie à la pupille.

Le «fragment Tocilescu» (pl. CCLI). Cette pièce montre en haut, à droite, le buste de *Sol*, enveloppé d'une étoffe drapée. Les traits de la divinité sont ceux d'un jeune garçon à la tête nimbée de rayons — ces rayons mêmes dont les pointes sont visibles en partie sur le «fragment Pârvan». Le buste surmonte le bout d'un bras gauche dont la main retient la pointe d'une lance [5] et qui se profile sur l'angle supérieur gauche d'un dossier de trône. Il est évident que ces détails s'adaptent à la partie restante du «fragment Pârvan». À part ces éléments de liaison frappants, d'autres détails convergent également vers la conclusion que les deux fragments en question proviennent d'une seule et même pièce, par exemple la manière dont l'artiste traite la chevelure de ses personnages. Lorsque le «fragment Tocilescu» fut destiné à servir de matériel de remploi, les ouvriers ont martelé la tête de la divinité, suivant l'usage. Compte tenu de la forme en médaillon de ce qu'il reste de cette œuvre, la divinité respective aurait pu y être figurée debout (pl. CCL), la main droite levée pour lancer la foudre sous la forme d'un bâtonnet à pommeau pyramidal.

---

[4] Identifications erronées de Pârvan avec *Iuno* et de Bărcăcilă avec *Iuno regina-Artemis-Bendis*.

[5] Les éditeurs du *CIL* III, 14216, 1 se sont trompés en la prenant pour une flèche.

Une inscription devait être gravée au-dessus de sa tête, qui se continuait dans l'espace resté libre à la gauche du dieu. Les caractères maladroits, hauts de 2 à 4 centimètres, vont en diminuant avec chaque ligne. Si la deuxième ligne de l'inscription s'étend sur toute la superficie du fragment, depuis la tête de la divinité jusqu'au bord de la dalle, les lignes suivantes serrent de près le bord du fragment, ce qui indiquerait que le dieu armé de la foudre devait tenir son bras gauche tendu à l'horizontale (pl. CCLII).

En ce qui concerne son texte, *CIL* III, 14216, 1 le reproduit comme suit: D... / IOMzB... / AN... / C... / Q... Pour notre part, nous restituions en 1947 cette inscription ainsi: [*I*(*n*) *h*(*onorem*)] *D*(*omus*) [*D*(*ivinae*)] / *I*(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Zb*[*elsurdo*] (*ou Zb*[*elthiurdo*], *Zb*[*erturdo*]) // ... *An*[*tonius?* ...] *C*... / *Q*... [6].

Visible sur notre fragment de la ligne 1 n'est que la partie inférieure d'une seule lettre, un *B* ou un *D*, plus grande que toutes les autres. Il convient aussi de remarquer qu'aucun signe d'abréviation ne sépare les lettres IOM de la deuxième ligne. Autre observation à retenir au sujet de cette deuxième ligne, le *Z* ajouté par le lapicide entre le *M* et le *B*, sans doute au moment de la révision du texte déjà gravé (lettre demeurée énigmatique pour les éditeurs du *corpus*). Ce *Z* ne saurait s'interpréter comme un *interpunctio* (signe d'abréviation), tout à fait inusité dans l'épigraphie latine [7], d'autant plus qu'il est mi-haut par rapport aux autres lettres. Mais la faute du lapicide s'expliquerait par la difficulté où il s'est trouvé de rendre en latin le son thrace *zb* ou *sb*. Du reste, notre lecture *Zb*[*elsurdo*] est généralement acceptée de nos jours.

Cependant, notre rapprochement entre les deux fragments que nous venons de décrire fut refuté par M. Macrea. Celui-ci écrivit:

---

[6] D. Tudor, *art. cit.*, p. 75.

[7] R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine* (Paris, 1914⁴), p. 28 et suiv.

«L'image restituée par D. Tudor est de toute évidence arbitraire et forcée, les deux reliefs étant sans doute conçus et exécutés dans des proportions et sur des plans différents. En effet, le tableau qui résulte du raccordement des deux fragments n'est pas conforme à l'iconographie habituelle de Jupiter Zbelsurdos. La double image de ce dieu: d'une part en tant que le Jupiter classique assis sur le trône et d'autre part, juste à côté, sous les traits de Zeus Kéraunios, serait absolument inusitée même dans le cas d'un Jupiter Zbelsurdus syncrétiste» [8]. En outre, notre regretté collègue de Cluj contestait aussi la présence de Sol sur le «fragment Tocilescu», de même que l'identité de la pierre utilisée pour les deux fragments et l'existence sur le «fragment Pârvan» des pointes des rayons de Sol [9]. Il relevait également l'absence de la partie inférieure de la lance sur le «fragment Tocilescu». Toutefois, M. Macrea était d'accord avec notre restitution dans l'épigraphe du nom de Zbelsurdus.

Il nous faut souligner que les diverses objections de M. Macrea ne reposent guère sur des fondements solides. Les deux fragments respectifs s'accordent en tous points. Tout d'abord en ce qui concerne la pierre utilisée, nous avons la confirmation qu'il s'agit de la même pierre dans les deux cas (voir notre note 9) et, fait éloquent, bien que négligé par M. Macrea, ils sont de la même épaisseur (12 cm). Ensuite, l'examen minutieux de la photo de Pârvan permet de distinguer les traces du nimbe de Sol. Enfin, autres détails négligés par M. Macrea, le coin visible de la *cathedra* sur le «fragment Tocilescu» s'adapte parfaitement au trône de la divinité centrale du «fragment Pârvan», de même d'ailleurs que le bout du bras de la main gauche du dieu. Quant à l'absence de la hampe de la lance qu'il tient à la main sur le «fragment Tocilescu», celle-ci s'explique puisque la partie inférieure de toute la dalle est perdue aujourd'hui (voir pl. CCLII).

---

[8] M. Macrea, *Pretinsa imagine a lui Iupiter Zbelsurdos de la Drobeta* (*La prétendue image de Iupiter Zbelsurdos de Drobeta*), dans *AISC*, V (1944-1948), p. 338-343.

[9] L'identité de la pierre, ainsi que le fait qu'il s'agit d'un monument unique brisé en deux ont été attestés en 1947 par Al. Bărcăcilă, ancien conservateur du musée de Drobeta-Turnu Severim. C'est lui qui découvrit en 1913 le «fragment Pârvan» et qui, sur notre demande, examina aussi le «fragment Tocilescu», alors au Musée National des Antiquités de Bucarest.

Tout aussi inexacte s'avère l'assertion de M. Macrea au sujet d'une «double image» de Jupiter Zbelsurdus que les deux fragments présenteraient. Mon étude de 1947 affirmait: «le répertoire sculptural ainsi que la dédicace prouvent que notre monument a été érigé en l'honneur de plusieurs divinités, dont *l'une est Jupiter Zbelsurdus*» [10]. Pour ce qui est de l'identité de la divinité centrale du «fragment Pârvan», nous estimions le problème «compliqué au point de vue religieux et iconographique», en écrivant qu'«il faut supposer la présence sur les bas-reliefs de Drobeta de deux Jupiter, l'un se confondant par l'effet du syncrétisme avec le Zbelsurdus des Thraces et l'autre avec quelque grand dieu d'origine orientale» [11]. Disons donc pour conclure qu'aucune des objections présentées par Mihail Macrea relativement à l'appartenance initiale de ces deux fragments à une pièce unique ne saurait être acceptée.

Si Gabriella Bordenache se prononce d'accord avec notre thèse, considérant également justes notre description de la sculpture et notre restitution de l'inscription, elle a des réserves quant au dieu qui lance la foudre, du «fragment Tocilescu». Elle n'admet pas la présence de la foudre dans la main droite du dieu, ni celle de l'aigle posé sur son bras gauche, tendu à l'horizontale [12]. Mais rappelons que les savants les plus compétents qui ont étudié le culte de cette divinité thrace sont d'accord pour affirmer que les artistes qui la représentaient s'inspiraient de l'iconographie de *Zeus Keraunios Aetophoros*. Autrement dit, on le représentait en jetant la foudre de sa main droite, alors qu'il portait l'aigle sur son bras gauche tenu horizontalement [13]. Souvent aussi les artistes plaçaient devant lui l'autel et le serpent — éléments figuratifs qui pouvaient fort bien être reproduits également sur la partie du «fragment Tocilescu» aujourd'hui perdue.

---

[10] D. Tudor, *art. cit.*, p. 75.

[11] *Ibidem*, p. 77-78. L'association sur le même monument de deux ou de plusieurs divinités thraces est un phénomène fréquent. Un bas-relief romain avec une dédicace grecque montre, par exemple, Zbelsurdus associé à Iambadule, cf. L. Moretti, *Inscriptiones graecae Urbis Romae*, I (1968), no. 123 et les commentaires de I. I. Russu dans *SCIVA* 27, 1 (1976), p. 37.

[12] Gabriella Bordenache, *Sculture greche e romane del Museo Nazionale di Antichità di Bucarest*. I: *Statue e rilievi di culto, elementi archittetonici e decorativi* (Bucarest, 1969), p. 81-82, no. 161, pl. LXIX.

[13] Pour l'image et le culte de Zbelsurdos voir: P. Perdrizet dans *REA*, I (1899), p. 23 et suiv.; G. Seure dans *REG*, XXVI (1913), p. 225 et suiv.; G. I. Kazarow dans *Klio*, VI (1906), p. 169 et XII (1912), p. 335 et suiv.; idem dans *RA* (1913), p. 340 et suiv.; idem dans le *BSBulg*, V (1915), p. 230 et suiv.; idem dans *AA* (1927), p. 345, no. 28, a; idem dans *BIBulg*,

Le culte de *Zeus-Jupiter-Zbelsurdus* (ou *Zbelthiurdos, Zbelthurdos*) est fort peu connu, car ses monuments sont rares en Thrace comme dans les autres provinces romaines. Sur l'ensemble des monuments connus jusqu'à présent, leur majeure partie comporte des dédicaces grecques: à part l'ex-voto de Drobeta, seules deux dédicaces trouvées dans la région de Scupi sont rédigées elles aussi en latin [14]. Cette religion thrace par excellence ne pénétra que superficiellement dans les provinces romaines, en même temps que les colons et les soldats d'origine thrace. Une dizaine de monuments qui lui sont dédiés en Thrace portent des inscriptions grecques, qui l'assimilent à Zeus, le dieu suprême des Grecs. C'est ainsi que s'explique son syncrétisme avec *Jupiter Optimus Maximus* sur le monument de Drobeta. On lui a attribué comme principal sanctuaire celui mis au jour dans la colline de Tsaritchin, à proximité de la ville de *Germania* en Thrace [15].

Pour ce qui est de l'étymologie de son nom — *Zbelsurdus, Zberthurdus, Zbelthiurdos, Zpelturdos*, etc. — les spécialistes sont

---

VIII (1934), p. 44, no. 1 et dans *PWRE*, VI, A, 512 et suiv.; B. Diakonovitsch dans *Ann. Bibliothèque Nat. Plovdiv* (1926-1927), p. 1 et suiv.; L. Ruzicka dans *BIBulg*, VII (1932-1933), p. 22, nos. 13, 35, 36, 162, 163, 306; A. B. Cook, *Zeus*, II (Cambridge, 1914-1940), p. 817 et suiv.; V. Pârvan, *Getica*, p. 156, 158, 639; N. Vulić dans *Spomenik Acad. Serbe*, LXXI (1931), p. 77, no. 179; *AE* (1935), 65; Chr. M. Danov dans *BIBulg*, XI (1935), p. 201, no. 6 (= *REG* LII, 1939, p. 479); D. Detschew dans *BIBulg* XVIII (1952), p. 7 et suiv.; idem, *Die thrakische Sprache* (Wien, 1957), p. 178; L. Moretti, *loc. cit.*; I. I. Russu, *loc. cit.*; Ziegler dans *PWRE*, II, 18 (1967), 2332.

[14] *CIL* III, 8191 (et p. 2250) = *ILS*, 4077 (Ljubanć): [*d*]*eo Zp*[*ert*]*urd* [*o sacr.*] [*S*]*ex. Fl. F*[*la*]*mina*[*lis v.*] 1. [*p.*], et Vulić, *art. cit.*: [*Z*]*belthiu*[*rd*]*i*, *Sex. Ba*[*p ?*]*ecus o*[*p*]*t*(*io*) ... (Kaćanik). Pour les dédicaces rédigées en grec, cf. I. I. Russu dans *AISC* V (1944-1948), p. 107, n. 1 et Detschew, *loc. cit.*

[15] G. I. Kazarow dans *RA* (1913), p. 344 et *PWRE*, VI, A, 515, qui prétend l'identifier avec celui au pays des Denthélètes saccagé par L. Calpurnius Piso, mentionné par Cicéron, *In Pisonem*, XXXV, 85: «*A te Iovis Uri* (corrompu de 〈*Svels*〉*uri*) *fanum antiquissimum barbarorum sanctissimumque direptum est*». Seure, *art. cit.*, p. 243 et Pârvan, *Dacia. Civilizațiile străvechi din regiunea carpatodanubiană* (*Dacia. Les civilisations antiques de la région carpato-danubienne*) (Bucarest, 1967^4), p. 137 ne sont pas d'accord avec l'identification proposée par Kazarow.

généralement d'accord. Ils le traduisent par «lumière, foudre» et font de cette divinité le correspondant du dieu des Géto-Daces, *Gebeleizis* [16]. À part la foudre qui jette la panique parmi les humains, ces deux divinités envoyaient sur la terre la pluie bienfaisante, tout aussi bonne pour les hommes, les bêtes et les plantes, ce qui explique l'adoration qu'on leur réservait dans le monde thrace et géto-dace.

Plus complexe s'avère l'identification du dieu trônant sur le «fragment Pârvan». En effect, d'une part, il siège à la manière de Zeus-Jupiter, avec l'aigle caractéristique du Père des dieux au-dessus de sa tête. Mais, d'autre part, les divinités solaires flanquent sa tête; il porte une lance dans la main gauche et un petit objet conique entre les doigts de sa main droite, ce qui suggère le syncrétisme avec quelque grand dieu oriental (*Dolichenus*, *Heliopolitanus*, *Serapis*, *Sabazius*, etc.) [17].

Il faut donc admettre la présence sur le grand bas-relief de Drobeta de deux Jupiter, l'un se confodant avec le dieu Zbelsurdus des Thraces, l'autre avec une grande divinité orientale. Au sujet de Zbelsurdus, il n'y a pas lieu d'avoir des doutes, son nom figurant dans la dédicace gravée à sa gauche. Il reste donc une forte présomption que son compagnon devait avoir sa propre dédicace, gravée sans doute dans la partie supérieure des deux fragments, c'est-à-dire dans la partie malheureusement perdue de nos jours.

Comme nous l'avons déjà souligné, il ne s'est conservé de la ligne supérieure de cette inscription qu'une seule lettre ou plutôt la moitié inférieure d'une lettre pouvant être un *B* ou un *D*. Nous affirmions donc dans notre étude de 1947 que «les emblèmes et les divinités célestes qui accompagnent le dieu sur son trône lui donnent l'apparence d'un dieu du ciel et de la pluie, et que, sans avoir une parfaite certitude en ce sens (les exemples nous faisant défaut), nous pensons qu'il s'agirait d'une espèce de *Baal* oriental assimilé au Jupiter des Romains et vénéré à côté du Jupiter Zbelsurdus des Thraces»[18].

---

[16] I. I. Russu, *art. cit.*, p. 104-109; idem, *Die Sprache der Thrako-Daker* (Bucarest, 1969), p. 145 et suiv.; Detschew, *loc. cit.* Cf. encore Seure, *art. cit.*, p. 247 et suiv. et Jokl, *Reallex. der Vorgesch.* XIII, p. 290 et suiv.

[17] P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Iupiter Dolichenus* (Paris, 1951), *passim*; R. Dussaud dans *PWRE*, XV, 52; Ernest Will, *Le relief cultuel gréco-romain* (Paris, 1955), p. 129, n. 3 et W. Deonna dans *RHR*, 132 (1947), p. 5. L'infiltration des dieux célestes dans l'iconographie de l'Empire commence à la fin du II^e^ siècle; cf. G. Wissowa, *Relig. u. Kultus der Römer* (München, 1912), p. 263; Marbach dans *PWRE*, II, 3 (1906); E. Will, *op. cit.*, p. 276-280 et Ch. Picard dans *RA* (1961), p. 140.

À présent, une nouvelle étude minutieuse des emblêmes de cette énigmatique divinité de Drobeta nous incite à renoncer à notre première hypothèse, pour identifier le dieu trônant du «fragment Pârvan» avec le thraco-phrygien *Sabazius.*

Même si pour le moment il n'existe pas un *corpus* des monuments de Sabazius, son culte, ainsi que son iconographie sont suffisamment connus. En effet, au cours des trois premiers quarts de notre siècle le culte de ce dieu thraco-phrygien a fait l'objet de plusieurs études[19].

L'iconographie de Sabazius comporte deux phases chronologiques, une — la première en date — phrygienne et une autre gréco-romaine (II^{e}-III^{e} siècles), de l'époque de son syncrétisme avec Zeus-Jupiter. Dans cette seconde phase, il s'accompagne d'une «théorie» d'objets et d'animaux divers, symboles qu'il s'était appropriés de l'iconographie de plusieurs divinités gréco-romaines et orientales. C'est une véritable pléthore de symboles menus et surtout visibles quand ils figurent sur des plaquettes métalliques (Copenhague, Vichy, Ampurias, etc.), car leur reproduction sur la pierre des bas-reliefs présentait de grandes difficultés techniques[20].

---

[18] D. Tudor, *art. cit.*, p. 78.

[19] Chr. Blinkenberg, *Archaeologische Studien* (Copenhagen-Leipzig, 1904), p. 66 et suiv.; Eisele dans Rocher, *Myth.Lex.*, IV, 232-263; Cook, *op. cit.*, I, p. 286 et suiv. et II, p. 282 et suiv.; Schaeffer dans *PWRE*, II, 1, 1540-1551 (1914); A. Bruhl dans *RA* (1932), p. 35 et suiv.; Will, *op. cit.*, p. 41-44, 135 et 257; M. Macrea dans *Dacia* (NS) III (1959), p. 325-339 (= *Apulum* IV, 1961, p. 61-68); Ch. Picard dans *RA* (1961), p. 129-176 (étude très importante!); I. I. Russu, *Die Sprache*, p. 136 et A. Gallina dans *EAA*, VI, 1042. En ce qui concerne le nom de cette divinité (*Sabazios-Sabadios*), sa diffusion dans l'Empire romain et ses contacts avec d'autres divinités, voir Eisele, *art. cit.*, 232; 240-264; Schaeffer, *art. cit.*, 1550; Picard, *art. cit.*, p. 151 et 175 et Russu, *loc. cit.*

[20] Schaeffer, *art. cit.*, 1541-1548; Eisele, *art. cit.*, 242-250; Will, *op. cit.*, p. 131 et 301; Picard, *art. cit.*, p. 137 et suiv., etc. Au sujet des plaquettes de Vichy, voir encore Cook, *op. cit.*, II, p. 286, fig. 181-186; Will, *op. cit.*, p. 41-43; Picard, *art. cit.*, p. 173. Pour celles d'Ampurias, cf. Bruhl, *loc. cit.* et Will, *op. cit.*, p. 44.

Les divinités célestes, *Sol* et *Luna,* qui accompagnent l'image du dieu représenté sur le «fragment Pârvan» sont caractéristiques comme emblêmes du culte de Sabazius. Très souvent on les retrouve dans la compagnie du dieu thraco-phrygien, tantôt reproduit en buste, tantôt figuré dans le quadrige (plaquettes de Copenhague, Plovdiv, Ampurias, etc.) [21]. Alors que l'aigle est la fidèle compagne du Père des dieux, les bustes du Soleil et de la Lune ne font jamais partie des accessoires du Jupiter romain. Leur présence près de lui annonce chaque fois le syncrétisme avec quelque divinité orientale.

C'est aussi le cas de la lance qu'il porte dans sa main gauche. Toute une série de monuments sabaziaques (le relief Visconti, les plaquettes de Vichy, etc.) nous montrent ce dieu tenant cette arme de sa main gauche [22].

Mais l'objet le plus intéressant à ce point de vue, celui fait pour nous aider à reconnaître dans l'image sculptée sur le «fragment Pârvan» l'icône de Jupiter-Sabazius reste ce qu'il tient dans sa main droite. Nous avons déjà écarté la possibilité qu'il s'agisse d'une *patera* ou d'un *globus* (voir ci-dessus, p. 1271). Vu sa petitesse et sa forme conique, nous pensons pouvoir l'identifier avec *une pomme de pin,* fruit qu'on mettait fréquemment dans la main droite de Sabazius [23].

Cette présence de Jupiter-Sabazius sur la dalle de Drobeta exige elle aussi une dédicace. Comme dans l'image respective Jupiter-Sabazius vient d'abord et Jupiter-Zbelsurdus ensuite, la dédice devait suivre le même ordre, précédant de ce fait celle de *I. O. M. Zbelsurdus* qui nous a été conservée par le «fragment Tocilescu».

---

[21] Schaeffer, *art. cit.,* 1550; Will, *art. cit.,* p. 275 et surtout Picard, *art. cit.,* p. 140 et 155.

[22] Eisele, *art. cit.,* 245-249; Gallina, *art. cit.,* p. 1043. Fréquemment, cette lance a été confondue avec le sceptre de Jupiter.

[23] Emblèmes très nettes sur les plaquettes de Copenhague, Berlin, du Vatican, etc.; cf. Blinkenberg, *op. cit.,* p. 97 et suiv.; Eisele, *art. cit.,* 249; Schaeffer, *art. cit.,* 1549 et suiv.; Eisele, *art. cit.,* 247; Picard, *art. cit.,* p. 160 est d'avis dans certaines plaquettes de Vichy on peut reconnaître l'*œuf* dans l'objet tenu par le dieu dans sa main. Quant à l'absence du bonnet phrygien dans le cas du dieu de Drobeta, les analogies ne manquent pas: cf. Fr. Cumont dans *RA* (1892), p. 186 et suiv.; Blinkenberg, *op. cit.,* p. 97 et suiv.; Eisele, *art. cit.,* 249. Au bonnet phrygien, le sculpteur de Drobeta préféra la couronne de feuilles, typique pour le Jupiter gréco-romain.

Par conséquent elle était placée en haut, vers le bord supérieur des deux fragments. De la ligne qu'elle couvrait il n'en reste, comme nous l'avons vu (ci-dessus p. 1272), que la base d'une seule lettre, un *B* ou un *D*. La ligne que nous restituions jadis dans les termes suivants: [*I*(*n*) *h*(*onorem*)] *d*(*omus*) [*d*(*ivinae*)] doit être modifiée selon nous de manière à mentionner le nom de Sabazius, le dieu figuré sur le «fragment Pârvan». Nous proposons donc de la restituer ainsi:

[*I*(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Sa*]*b*[*azio... et*]
I(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Zb*[*lelsurdo... |* [24]
Ant[*onius? ... |*
C...]
Q...]
[...]

En raccordant les deux fragments, on obtient une longueur qui dépasse 77 cm. Si on lui ajoute, en plus, la partie perdue de l'inscription, il faut supposer que la dalle respective était longue et haute d'environ un mètre. Ceci suppose une pièce très lourde, située à quelque endroit important où l'on pratiquait le culte des deux divinités. Elle devait constituer une icône centrale, fixée à la place d'honneur dans un temple de Drobeta, fort probablement, consacré aux deux dieux thraco-phrygiens, *I. O. M. Sabazius* et *I. O. M. Zbelsurdus*. Il s'ensuit que les deux divinités thraco-phrygiennes étaient adorées à Drobeta en tant que θεοί συννάιοι. Le phénomène s'explique si l'on tient compte de leur nature commune en tant que divinités de la végétation et de l'agriculture, de la fécondité et présidant aux destinées humaines [25].

Un autre aspect particulier de la divinité centrale du «fragment Pârvan» (d'ailleurs souligné par le savant) [26] réside dans son aspect rustique, très paysan, très dace, rendu encore plus frappant par la chevelure et la barbe «coupée à la gète». L'hypothèse de Pârvan, qui y voyait un témoignage d'ethnographie locale, dû à la main d'un artisan, guère trop habile par ailleurs, natif de la région de Drobeta, nous semble vraiment bien fondée. Ses traits rappellent singulièrement le portrait du paysan dace tel qu'on le retrouve dans plusieurs reliefs de la Colonne trajane [27].

---

[24] Ou *Zb*[*elthiurdo*], *Zb*[*belthurdo*], etc. Il est possible que Sabazius (tout comme Zbelsurdus) ait droit à des épithètes du genre *sanctus, conservator, paternus*, etc., car elles paraîssent dans d'autres dédicaces sabaziaques (cf. *CIL* VI, 30949 = *ILS*, 4089; *ILS*, 2294; *AE* (1966), 338, etc.).

[25] Eisele, *art. cit.*, 255 et suiv.; Schaeffer, *art. cit.*, 1542 et suiv.

[26] Voir ci-dessus, note 2. Non fondées aussi les réserves de C. Daicoviciu dans *AISC*, IV (1941-1942), p. 295.

La graphie de l'inscription autant que le syncrétisme dont il est une émanation amènent à dater ce monument de la première moitié du III^e^ siècle de n.è. À l'époque, Drobeta était l'une des villes les plus importantes de Dacie, le pont de Trajan et son port fluvial faisant d'elle une colonie florissante. Des colons thraces ou des recrues originaires d'une région balkanique, vraisemblablement située entre Serdica et Scupi, avaient transporté de leur patrie sur le bord dace du Danube le culte des deux divinités respectives. Schaeffer constate que le culte de Sabazius était assez répandu permi les *Serdi,* tribu thrace ayant peuplé jadisse le territoire de Serdica [28].

Quant à Zbelsurdus, il n'est connu en Dacie qu'à Drobeta. D'ailleurs, l'adoration de Sabazius était tout aussi restreinte au nord du Danube, puisque son culte n'est connu en Dacie qu'à travers quatre autres monuments [29]. Il y a d'abord la dédicace: [*Iovi S*]*abazio* ... gravée sur un autel de *Potaissa* (Turda) [30]; ensuite une dalle fragmentaire de pierre trouvée à *Apulum* (Alba Iulia) et dédiée à [*I.o.m. S*]*abasio,* qui a été datée des années 212-217 [31], auxquelles il convient d'ajouter une tablette de bronze de *Tibiscum* (Jupa) et la main votive d'Jena (dépt de Caraş Severin) [32]. Dans chaque cas on se retrouve en présence d'un phénomène de syncrétisme entre *Sabazius* et le *Iupiter optimus maximus* des Romains, phénomène antérieur à l'époque où nos bas-reliefs sont datés.

---

[27] *Exempli gratia*: C. Cichorius, *Die Reliefs der Trajanssäule* (Berlin, 1896 et 1900), II, p. 111 et suiv. avec la pl. XXIV, 16 (de la bataille de *Tapae*).

[28] *Art. cit.,* 1546; cf. encore T. Ivanov dans *Archaeologia-Sofia,* III, 4 (1961), p. 40 et suiv.; sur une dédicace trouvée à Obédinenié (territoire de Serdica), provenant probablement d'un temple de Sabazius (époque de Caracalla).

[29] Étudiés par M. Macrea, *Le culte de Sabazius en Dacie,* dans *Dacia* (NS) III (1959), p. 325-339 (= *Apulum* IV, 1961, p. 61-81); cf. aussi les remarques de Picard, *art. cit.,* p. 140, 142 et 173.

[30] *AE* (1956), 267 = 1961, 83.

[31] *AE* (1961), 82 (dédidée à la santé de Caracalla et de Iulia Domna).

[32] M. Macrea, *loc. cit.* et Ch. Picard, *art. cit.,* p. 142 et suiv.

L'AIGLE DU *PILEUS*

ROBERT TURCAN
(Lyon)

Planches CCLIII-CCLVIII

Bien avant Victor Hugo et *L'aigle du casque*, les traditions celtiques et le chaudron de Gundestrup attestent le thème antique de l'oiseau surmontant un couvre-chef [1]. Les oiseaux que les Gaulois portaient sur leurs casques avaient peut-être une origine totémique [2]. Mais à l'époque historique la fonction de ces emblèmes, qui donnaient (paraît-il) aux soldats un aspect extraordinaire [3], relevait d'une sorte de magie guerrière: l'animal ailé était censé combattre avec et pour celui dont il sacralisait la tête; il avait en même temps pouvoir de terroriser, de fasciner l'adversaire.

Il y aurait toute une recherche à faire sur cette image de l'oiseau couvre-chef. Mais pareil sujet dépasserait la mesure et le propos du présent article. Je voudrais seulement, en hommage au directeur et fondateur des ÉPRO, souligner l'intérêt de certaines représentations orientales ou d'origine orientale qui illustrent ce thème.

On connaît celle de l'homme porté par un aigle — thème iconographique et littéraire brillamment commenté par F. Cumont, qu'il s'agisse de l'aigle solaire ou psychopompe, du mythe d'Etana ou de l'apothéose impériale [4]. Plus curieuse me paraît être l'image de l'aigle porté en tête par un être humain ou divin. On en sait des exemples à Hatra, ville parthe de Mésopotamie qui a connu son ère de prospérité et un art original aux deux premiers siècles après J.-C.[5]. Une statue du roi Sanatruq (vers 100 p. C.) nous le montre avec un aigle éployé au-dessus du diadème (pl. CCLIII, CCLIV)[6]. D'après D. Homès-Fredericq[7], l'aigle correspondrait, en l'occurrence, au dieu indigène Samya, l'un des principaux de la ville. Ce même dieu figurerait sous l'aspect d'un aigle, et comme symbole d'Hatra précisément, sur les monnaies de cette ville[8]. Le diadème surmonté de l'aigle signifierait donc tout simplement que Sanatruq était roi (diadème) d'Hatra (aigle). Mais pourquoi l'aigle incarnerait-il Samya plutôt que Shamash, le Soleil qui, sur un relief hatréen[9], porte en guise de fibules deux médaillons frappés d'un aigle aux ailes éployées? Sur un autre relief hatréen[10], l'aigle est juxtaposé à un étendard qui porte un médaillon à effigie radiée. Une statue dite d'Ashur-Bel, également trouvée à Hatra[11], représente en costume militaire un dieu flanqué de deux aigles et dont la poitrine est décorée d'un buste solaire. Quoi qu'il en soit, l'oiseau royal qui couronne le front de Sanatruq fait apparaître celui-ci comme un

---

[1] R. Bloch, *Traditions celtiques dans l'histoire des premiers siècles de Rome*, dans *Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire offerts à J. Carcopino* (Paris, 1966), p. 125-137 et 139, fig. 3. Sur certaines monnaies en bronze des *Viromandui*, le coq du revers coiffe une tête de profil: H. de La Tour, *Atlas des monnaies gauloises* (Paris, 1892; rééd. anast., Londres, 1968), pl. XXXIV, 8584; G. Pauwels, *Les monnaies de Gaule Belgique* (Bruxelles-Paris, 1971), p. 90, nº 341. Cf. maintenant R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Italie antique* (Genève, 1976), p. 19-32.

2) Idée chère, comme on sait, à S. Reinach, *Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes*, dans *Revue Celtique* (1900), p. 269ss. = *Cultes, mythes et religions*, I (Paris, 1922), p. 30ss. Cf. H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*^{2} (Paris, 1974), p. 255.

[3] Diod. Sic., V, 30, 2: Cf. R. Bloch, *art. cit.*, p. 135.

[4] F. Cumont, *Études syriennes* (Paris, 1917), p. 35-118; Id., *Lux perpetua* (Paris, 1949), p. 294ss. Cf. A. Roes, *L'aigle psychopompe de l'époque im-*

---

périale, dans *Mélanges Ch. Picard*, II (Paris, 1949), p. 881ss.; U. Geyer, *Der Adlerflug im römischen Konsekrationszeremoniell* (Diss. Bonn, 1967). H. Seyrig a remis en question plus récemment *Le douteux aigle solaire*, dans *Antiquités syriennes*, 95 = *Syria*, 48 (1971), p. 371ss.

[5] D. Homès-Fredericq, *Hatra et ses sculptures parthes. Étude stylistique et iconographique* (Publ. de l'Inst. Hist. et Arch. de Stamboul, 15; Istanbul, 1963), p. 5; M. A. R. Colledge, *The Parthians* (Londres, 1967), p. 157s.

[6] R. Ghirshman, *Parthes et Sassanides* (Coll. «L'Univers des Formes»; Paris, 1962), p. 94, fig. 105 et p. 385 («I-II^e s. ap. J.-C.»); D. Homès-Fredericq, *op. cit.*, p. 53, n^o 16 et pl. V, 2; M. A. R. Colledge, *op. cit.*, pl. 65 et p. 232 («early second century A.D.»). Sanatruq régnait à Hatra au temps d'Hadrien (A. Maricq, *Hatra de Sanatrouq*, dans *Syria*, 32 (1955), p. 283s.).

[7] *Op. cit.*, p. 18.

[8] *Ibid.*, n. 114.

[9] *Ibid.*, p. 55, n^o 31 et pl. II, 5; R. Ghirshman, *op. cit.*, p. 1, fig. 2b; M. A. R. Colledge, *op. cit.*, pl. 56b et p. 231.

[10] *Ibid.*, pl. 54; D. Homès-Fredericq, *op. cit.*, p. 57, n^o 41 et pl. VIII, 2. Sur les représentations d'étendards, cf. S. B. Downey, *A preliminary corpus of the Standards of Hatra*, dans *Sumer*, 26 (1970), p. 195ss.

[11] D. Homès-Fredericq, *op. cit.*, p. 50, n^o 4 et pl. I, 2a-b. Cf. H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, 98 = *Syria*, 49 (1972), p. 107s. et fig. 7: «Statue appelée sans raison Assourbêl». Il s'agirait, en fait, de l'Apollon hiérapolitain.

souverain de droit divin protégé par le ciel dont l'aigle est un symbole dans d'autres contextes religieux orientaux.

Un autre monument hatréen bien connu [12] nous montre en bas relief un dieu qui tient en laisse le monstre Cerbère et qu'on a, pour cette raison, identifié avec un équivalent oriental d'Hadès, Nergal ou Ahriman (pl. CCLV). Debout entre un étendard chargé d'emblèmes planétaires et une déesse où l'on veut reconnaître Atargatis (épouse d'Hadad, souvent confondu avec l'Hadès des Grecs) [13], ce dieu cornu brandit une hache et porte en tête un aigle aux ailes éployées. Un oiseau est aussi perché sur le crâne diadémé de la déesse qui, flanquée de deux félidés, ressemble à quelque Rhéa Kybébé [14]. La présence du chien tricéphale suffit-elle à étayer l'hypothèse d'un Nergal ? Cerbère a le cou étroitement serré dans la corde attachée à la ceinture du dieu qui semble ainsi maîtriser le monde d'En-Bas. De ce dieu sont censées dépendre les puissances sidérales dont l'étendard porte les insignes. Si le relief doit être interprété dans la perspective des croyances iraniennes, on serait d'abord tenté de dire que ce grand dieu du ciel tient en respect les forces maléfiques de l'enfer [15]. Mais on songe également à Héraclès qui avait pris Cerbère et qu'on assimilait à Verethragna, en Commagène par exemple [16]. La figuration du scorpion [17], en bas à gauche et en haut à droite du dieu aétophore, ne prouve aucunement qu'il s'agisse d'Ahriman. Bien au contraire, la capture du chien thériomorphe marque un triomphe sur les forces du mal et de la mort. Quant au rapace qui coiffe le prétendu Nergal et sa déesse aux lions, il est en somme opposé au monstre du monde inférieur. L'aigle apparaît, ici encore, comme l'oiseau du ciel, symbole de la souveraineté divine. Sur un autel hatréen mal conservé, on retrouve l'image d'un dieu qui porte au-dessus du front l'aigle perché sur un globe, et qu'on a identifié avec Nergal par analogie avec le relief précité [18].

---

[12] R. Ghirshman, *op. cit.*, p. 87 («Hadès-Nergal-Ahriman») et fig. 98; D. Homès-Fredericq, *op. cit.*, p. 56, n° 33 et pl. VIII, 4; M. A. R. Colledge, *op. cit.*, p. 158 et fig. 46.

[13] F. Safar, *Hatra and the first season of excavations*, dans *Sumer*, 8 (1951), p. 15; D. Homès-Fredericq, *op. cit.*, p. 56.

[14] On sait qu'à Hiérapolis-Bambyke, certains théologiens de la Déesse Syrienne affirmaient l'identité d'Atargatis et de Rhéa-Cybèle: Lucian., *De d. Syr.*, 15 (III, p. 346, 25 Jacobitz).

[15] Du fait qu'il s'agit d'une représentation syncrétique gréco-syro-parthique, on hésite à nommer ce dieu composite. Mais cette représentation de Cerbère enchaîné peut transcrire quelque chose de la tradition iranienne qui voulait qu'Oromasdès eût neutralisé les assauts d'Ahriman et de ses démons.

[16] H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I* (= EPRO, 34; Leyde, 1973), p. 36ss., 146s. Sur le culte d'Héraclès-Verethragna à Hatra, cf. Wathiq al Salihi dans *Sumer*, 26 (1970), p. 187ss., 191ss. Il est vrai que, d'une part, notre dieu aétophore n'a pas le type habituel d'Héraclès et que, d'autre part, on aurait des attestations d'un curieux syncrétisme Héraclès-

Chez les Saces, la figuration de l'oiseau Vârgan posté sur le casque de Verethragna (ΟΡΔΑΓΝΟ) s'apparente pour une part aux représentations celtiques, car Verethragna est un dieu guerrier, et l'oiseau Vârgan («épervier»?) compte parmi les incarnations animales du dieu «Victoire» [19]; il combat pour et avec le dieu, quand il ne se confond pas avec lui.

A Naqsh-i Bahram [20], à Sar-Meshed [21] et sur les monnaies [22], les ailes d'aigle dont est flanquée la couronne du Sassanide Bahram II symboliseraient (croit-on) [23] le dieu de la victoire, Verethragna, dont le roi (Varhrân) porte tout justement le nom. Sur certaines

---

Nergal: A. Caquot, *Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra* (IV), dans *Syria*, 32 (1955), p. 268s.

[17] Le scorpion peut s'expliquer en fonction de l'astrologie. Il s'agit, en effet, d'un dieu guerrier, armé d'un long glaive et de la hache. Or le signe zodiacal du Scorpion passait pour être le domicile de Mars et sous la tutelle de Mars (A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899; rééd. anast., Bruxelles, 1963, p. 143, 184). Dans la chorographie zodiacale, la Syrie Commagène relève du Scorpion (*ibid.*, p. 343, 345); elle compte parmi les contrées honorant Venus sous le nom de Grande Mère et Mars sous le nom d'Adonis: Ptol., *Tetrab.*, II, 3, 68 (p. 147 Robbins dans la Coll. Loeb). Mais Hatra n'est pas en Commagène ...

[18] S. B. Downey, *A new relief of Nergal from Hatra*, dans *Sumer*, 26 (1970), p. 227s. et fig. 1.

[19] G. Widengren, *Les religions de l'Iran* (trad. française; Paris, 1968), p. 371; cf. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Coll. «Mana»; Paris, 1962), p. 38 (*Yt* 14, 19).

[20] R. Ghirshman, *op. cit.*, p. 172, fig. 214.

[21] *Ibid.*, p. 174, fig. 216.

[22] *Ibid.*, p. 246, fig. 308; R. Göbl, *Sasanian Numismatics* (Brunswick, 1971), pl. 3, 48, 50/3; pl. 4-5, 54ss., 71s.

[23] R. Ghirshman, *op. cit.*, p. 173; R. Göbl, *op. cit.*, p. 9.

pièces [24], le fils du roi est coiffé d'un bonnet à tête d'aigle; ailleurs [25], c'est une tête de sanglier. La reine porte une couronne à tête de griffon [26] ou de sanglier [27]. Sur les effigies monétaires d'Hormizd II, le roi est coiffé d'un aigle avec des perles au bec [28], et cet aigle évoquerait sûrement, d'après R. Göbl [29], «his investiture by Anâhit». Bahram IV porte à la fois les ailes (d'aigle?) de Verethragna et le globe d'Ahura-Mazda [30]. Comme sur tel plat ciselé de Badakhshan [31], qui représenterait Péroz ou Khosroès II(?) chassant le «daim», les ailes associées au globe restent l'antique symbole du pouvoir céleste ou d'origine céleste.

On trouve aussi l'aigle sommant le chef tourelé de Cybèle.

Après A. Bertrand [32], G. Radet [33] a jadis attiré l'attention des archéologues sur l'hydrie en bronze de Grächwyl, cette grande urne découverte sur les bords de l'Aar, en Suisse [34]. Le col de ce vase qu'on date des années 600 avant J.-C.[35] porte en applique une sorte de mascaron à jour représentant une déesse ailée flanquée de lièvres et de lionnes. Cette étonnante déité à seins très proéminents, qui fait songer à telle *Potnia thèrôn* micrasiatique [36], est coiffée d'un haut diadème que surmonte un aigle au repos (pl. CCLVI). On parlait autrefois d'influence, voire d'origine étrusque [37]. L'hydrie aurait pu appartenir à quelque chef helvète mis en rapport avec l'Étrurie, qu'il s'agît soit d'un butin de guerre, soit d'un article commercialisé par l'intermédiaire de Marseille [38]. Plus récemment on a voulu déceler dans «l'exubérance du décor animalier» [39] la marque d'un atelier tarentin, supposition que confirmeraient certains parallèles d'ordre stylistique [40]. G. Radet [41] s'était demandé si cette représentation de «Cybébé» n'avait pas quelque rapport avec l'Artémis Persique, c'est-à-dire avec Anâhitâ. Sans aller jusque-là, on peut admettre que ce type de déesse a une hérédité orientale, même si les bronziers tarentins l'ont transcrit à leur manière ou si les Étrusques ont véhiculé leurs produits.

---

[24] J. de Morgan, *Manuel de numismatique orientale*, I (Paris, 1923-1936), p. 308, fig. 382 III; R. Göbl, *op. cit.*, p. 44, 4 et pl. 4, 58s., 64, 68s.

[25] J. de Morgan, *op. cit.*, p. 308, fig. 382 III; R. Göbl, *op. cit.*, p. 44, 3.

[26] *Ibid.* et pl. 4, 59, 70; pl. 5, 71.

[27] *Ibid.*, pl. 4, 64, 68.

[28] *Ibid.*, pl. 5, 80ss.

[29] *Ibid.*, p. 45.

[30] *Ibid.*, p. 48 et pl. 8, 136ss.; R. Ghirshman, *op. cit.*, p. 241, fig. 294c.

[31] *Ibid.*, p. 212, fig. 253.

[32] *Archéologie celtique et gauloise*² (Paris, 1889), p. 333ss.

[33] *La déesse Cybébé d'après une brique de terre cuite récemment découverte à Sardes*, dans *REA*, 10 (1908), p. 137s., n° 44.

[34] H. Bloesch, *Antike Kunst in der Schweiz* (Erlenbach-Zurich, 1943), p. 22ss. et pl. 3-7; F. Stähelin, *Die Schweiz in römischer Zeit*³ (Bâle, 1948), p. 62, n. 4 de la page précédente.

[35] H. Bloesch, *op. cit.*, p. 34. Pour J. Charbonneaux, *Les bronzes grecs* (Coll. «L'oeil du connaisseur»; Paris, 1958), p. 140, expl. de la pl. II, 2: «VIe siècle av. J.-C.».

[36] H. Bloesch, *op. cit.*, p. 29s. On connaît quantité de déesses orientales «aux oiseaux», mais dans le cas de la *Potnia thèrôn* de Grächwyl «ihre Verbindung mit dem Adler seltener ist» (p. 29).

On connaît une autre Cybèle coiffée de l'aigle, mais sur un monument beaucoup plus récent [42]. On conserve à Mannheim depuis 1769 un relief en calcaire rosé-rougeâtre antérieurement emmuré(?)[43] à Düsseldorf, mais qui n'en provient pas directement et que l'on croit originaire du secteur de Neuss [44]. Il nous montre la déesse sommée de l'oiseau jovien qui a les ailes éployées au-dessus des tours dont elle est couronnée. Pourquoi un aigle ? Sur une intaille romaine d'époque impériale [45], il figure à côté de Cybèle: mais à quel titre ? On le trouve aussi sur le relief d'Ouchak [46]. Un autel trouvé jadis à Vienne, près d'une grotte, portait l'image de l'aigle sur une sphère [47], motif bien connu dans l'art romain impérial et qui n'a rien de spécifiquement métroaque. Mais Cybèle représentait la terre; les tambourins de ses Galles en étaient la figure symbolique; ses tours, *turres in capite*, signifiaient les villes que porte la glèbe [48]. Au-dessus de la terre et des *oppida*, l'aigle de la Grande Mère de Mannheim ne peut que désigner allégoriquement le ciel (pl. CCLVII).

---

[37] A. Bertrand, *op. cit.*, p. 335s., d'après A. Jahn (*Mitt. d. ant. Gesellsch. in Zürich*, 1852).

[38] *Ibid.*, p. 336.

[39] J. Charbonneaux, *Les bronzes grecs*, p. 45.

[40] *Ibid.*, p. 87. Cf. H. Bloesch, *op. cit.*, p. 35s.

[41] *Art. cit.*, p. 157ss.

[42] E. Espérandieu, *Germanie romaine* (Paris, 1931), p. 3s., n° 3; E. Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland* (= EPRO, 44; Leyde, 1974), p. 10, n° 6 et pl. 62; E. Gropengiesser dans *Bildhefte des städt. Reiss-Museums Mannheim, Archäol. Samml.*, Nr. 1, *Römische Denkmäler* (Mannheim, 1975), p. 24s., n° 30; J. von Elbe, *Roman Germany. A guide to sites and museums* (Mayence, 1975), p. 267s. Calcaire; 107 × 102 × 9 cm.

[43] Probablement dans un mur du château épiscopal: E. Gropengiesser, *op. cit.*, p. 31.

[44] E. Schwertheim, *loc. cit.*

[45] H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Paris, 1912), p. 195.

[46] *Ibid.*, p. 359, n. 8 et pl. IX.

Tout aussi curieux est un document publié depuis longtemps, mais dont un détail significatif n'a pas tellement arrêté le regard des antiquisants. Il s'agit d'un autel taurobolique conservé à Rome, au Museo Capitolino [49]. Le clarissime L. Cornelius Scipio Orfitus, alors augure, l'a dédié *M(atri) D(eum) M(agnae) et Attidi* pour s'acquitter d'un vœu, *ex voto*. On le découvrit en 1745 sur la Voie Appienne, entre S. Sebastiano et la tombe de Cecilia Metella, c'est-à-dire au même endroit qu'un socle sculpté vers les années 100 p. C. et réutilisé par le même Scipio Orfitus en hommage à Jupiter Optimus Maximus Sol Serapis [50]. L'autel taurobolique du Museo Capitolino est ordinairement daté de 295 p. C., année de l'érection d'un autre autel taurobolique à figures sculptées qu'abrite la Villa Albani [51]. Dans la notice qu'il a consacrée au premier,

---

[47] *CIL* XII, 1827; R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône* (= EPRO, 30; Leyde, 1972), p. 69. Cf. l'aigle décorant l'autel de *CIL* VI, 2257. On a vainement argumenté sur cette association de l'aigle à Cybèle, en prétendant déceler dans l'*Apocalypse* (XII, 14: les ailes du grand aigle données à la Femme pour qu'elle s'envole jusqu'au désert) on ne sait quelles allusions à la religion métroaque: P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (Paris, 1935), p. 140. Les identifications fantaisistes de la Grande Mère dans tels passages de l'Apocalypse ont encore la vie dure: R. Turcan, *op. cit.*, p. 90.

[48] Varr., *ap.* Aug., *C.D.*, VII, 24: *Eandem, inquit, dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae; quod turres in capite, oppida; quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moveantur, ipsam non moveri.* Cf. Macr., *Sat.*, I, 21, 8.

[49] H. St. Jones, *A catalogue of the ancient sculptures preserved in the Municipal Collections of Rome, The sculptures of the Musei Capitolini* (Oxford, 1912), p. 114, n° 40a et pl. 34a = *CIL* VI, 506; 30782.

[50] H. St. Jones, *op. cit.*, p. 310ss., n° 1a et pl. 83; C. Pietrangeli dans *Cataloghi dei Musei Comunali di Roma, Musei Capitolini, I monumenti dei culti orientali* (Rome, 1951), p. 53s., n° 14 et pl. XVI; I. Scott Ryberg, *Rites of the State religion in Roman art* (*MAAR*, 22; Rome, 1955), p. 167s. et fig. 97a-c.

[51] R. Duthoy, *The Taurobolium. Its evolution and terminology* (= EPRO, 10; Leyde, 1969), p. 16, n° 18; Helbig, *Führer*, IV⁴, p. 284, n° 3313.

E. Meinhardt [52] croit devoir supposer qu'il est postérieur au second, puisqu'à la différence de celui-ci l'autel du Museo Capitolino ne porte aucune date. Or nous savons que l'efficace du taurobole pouvait être renouvelée au bout de vingt ans [53]. Le monument qui nous intéresse pourrait donc n'avoir été dédié qu'en 315 [54]. Mais on doit reconnaître objectivement que l'inscription fait simplement état d'un taurobole assorti d'un criobole, *taurobolio sive* (au sens tardif de *et*) [55] *criobolio facto*, sans comporter le moindre indice d'une réédition. Il est vrai que la facture des motifs figurés sur l'autel du Museo Capitolino le différencie notablement de l'autel Albani et recommande, à première vue, l'hypothèse d'une exécution plus récente (pl. CCLVIII).

Sous la dédicace est gravé linéairement un bonnet phrygien à fanons (*Phrygius galerus*), par devant le *pedum* noueux du berger Attis. Le petit côté gauche de l'autel porte l'incision pareillement linéaire de deux flambeaux croisés derrière un tambourin pourvu de son anse. Sur le petit côté droit, on identifie les deux flûtes, droite et courbe, croisées et nouées avec une sangle à laquelle sont attachés deux crotales, qui figurent de part et d'autre des instruments à vent.

Du bonnet incisé sous la dédicace, H. Stuart Jones [56] écrivait simplement: «the priestly Phrygian cap». Zoega [57], pourtant fort attentif aux détails symboliques d'autres monuments, n'en avait rien dit de plus. Dans son utile catalogue des monuments du Musée Capitolin relatifs aux cultes orientaux, C. Pietrangeli [58] ne faisait guère, en 1951, que traduire en italien la notice bien sommaire de Jones: «berretto frigio sacerdotale». Plus récemment, R. Duthoy [59] transcrivait en latin la même indication: «pileus sacerdotalis sculptus est». Pourtant, trois ans plus tôt, E. Meinhardt [60] dans la quatrième édition du *Führer* de W. Helbig avait bien noté une particularité remarquable du *pileus* ou *galerus* phrygien: «eine phrygische Priestermütze mit einem Vogelkopf».

---

[52] *Ibid.*, II⁴, p. 95, n° 1241.

[53] H. Graillot, *op. cit.*, p. 172s.; R. Duthoy, *op. cit.*, p. 104.

[54] E. Meinhardt, *loc. cit.*, R. Duthoy, *op. cit.*, p. 17, n° 19, le date: «A.D. c. 295».

[55] A. Blaise, *Dict. latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout, 1954), p. 763, s.v.

[56] *Op. cit.*, p. 114.

[57] *Bassirilievi antichi di Roma*, I (Rome, 1808), p. 46ss.

[58] *Op. cit.* (n. 48), p. 49, n° 3.

[59] *Op cit.*, p. 17, n° 19.

Effectivement, la pointe du *pileus* est gravée en forme de tête animale, ce qui est déjà exceptionnel dans les représentations métroaques du bonnet phrygien. Plus précisément, cet oiseau a le profil, la tête et le bec crochu d'un aigle. On serait mal venu, en l'occurrence, de mettre ce détail au compte d'une fantaisie esthétique. Sur cet autel d'Orfitus, la gravure des motifs est stricte, précise et dépourvue de fioritures gratuites. Il s'agit de représentations religieuses, d'une rigueur toute conventionnelle et canonique en quelque sorte, comme l'iconographie mithriaque. La tête d'aigle doit correspondre, comme les autres motifs, à une donnée bien définie de la religion métroaque, telle que la concevaient ou même la vivaient spirituellement Orfitus et ses contemporains phrygianistes.

Il n'y a aucune raison sérieuse pour identifier dans ce *pileus* un bonnet «sacerdotal». On ne voit nulle part que les prêtres de Cybèle aient porté une coiffure de ce genre, à bec d'aigle. Ce détail doit donc avoir une valeur symbolique. Le bonnet est celui non pas d'un Galle ou d'un archigalle, mais d'Attis. La preuve en est qu'il figure non pas à côté d'un attribut à proprement parler «sacerdotal», mais par devant un *pedum*, le bâton noueux du pâtre phrygien. On ne discerne aucun objet de ce type parmi ceux qui caractérisent les fonctions d'un Galle métroaque sur tel fameux bas-relief du Museo Capitolino [61].

S'il s'agit bien du *pileus* d'Attis, la tête d'aigle s'explique alors assez aisément et à plusieurs titres.

D'abord, l'aigle est l'oiseau des dieux célestes. C'est en tant que tel, semble-t-il, qu'il somme la couronne tourelée de Cybèle sur le relief de Mannheim et le bonnet d'Attis sur l'autel d'Orfitus, car «la Mère lui donne les puissances célestes que représente justement le *pilos*», écrit Saloustios [62]. Et Julien dit l'Apostat [63] se réfère à la même théologie allégorique, lorsqu'il affirme que la Mère a doté Attis du bonnet constellé et que «le ciel visible couvre le chef d'Attis»: τὴν κορυφὴν σκέπει τοῦ 'Αττιδος ὁ φαινόμενος οὐρανὸς οὑτοσί. Ailleurs le même Julien [64] écrit qu'Attis entoure le ciel «comme une tiare» (ἀντὶ τιάρας). De fait, la voûte du firmament est souvent comparée à une calotte: c'est ainsi que les *piloi* des Dioscures signifiaient les deux hémisphères [65]. Saloustios et Julien élucubrent, certes, tardivement sur les représentations métroaques, mais à la suite de Porphyre et surtout de Jamblique [66], un contemporain de Scipio Orfitus. Déjà les Naasséniens, si l'on en croit Hippolyte [67], célébraient Attis comme «le pâtre des astres étincelants». Un cippe de l'Isola Sacra [68] datable, je crois, de la seconde moitié du III^e^ siècle, représente entre deux torches le bonnet d'Attis surmonté d'une étoile dans un croissant de lune, double motif qui symbolise très clairement les attributions sidérales du pâtre déifié. Sur des monnaies de Pessinonte [69], le *pileus* d'Attis est également sommé d'un astre. Tout le monde connaît la statue originaire du *Métrôon* d'Ostie qu'abritait naguère encore le Musée Profane du Latran (aujourd'hui au Vatican): le dieu couché y porte à la fois les rayons de *Sol* et, sur la pointe du bonnet phrygien, le croissant lunaire porteur d'épis [70].

---

[60] *Loc. cit.* (n. 50).

[61] H. St. Jones, *The sculptures of the Pal. dei Conservatori* (Oxford, 1926), p. 254ss., n° 2, et pl. 100 (le relief est maintenant exposé au rez-de-chaussée du Museo Capitolino); C. Pietrangeli, *op. cit.*, p. 20s., n° 29 et pl. II; E. Simon dans Helbig, *Führer*, IV^4, p. 25s., n° 1176.

---

[62] *De d. et mundo*, IV, 8 (p. 8 Rochefort dans la Coll. G. Budé): οὐρανίους αὐτῷ δίδωσι δυνάμεις, τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος.

[63] *Or.*, V, 165b-c. Cf. 171a.

[64] *Ibid.*, 168c. Sur ces textes, cf. H. Graillot, *op. cit.*, p. 213, 539s.; Nilsson, *GGR*, II², p. 655s.

[65] F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942), p. 68, 73.

[66] Porphyre est cité nommément par Julien *Or.*, V, 161c; mais l'allusion aux théurges de 173 a semble bien viser Jamblique et son école.

[67] *Philos.*, V, 9, 9 (p. 100, 10 Wendland): ποιμὴν λευκῶν ἄστρων.

[68] F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, p. 207 et fig. 38; M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia* (= EPRO, 3; Leyde, 1962), p. 10, n. 2 et pl. IV, 6.

[69] H. Graillot, *op. cit.*, p. 212, n. 5.

[70] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴ (Paris, 1929), pl. IV, 1; M. Floriani Squarciapino, *op. cit.*, p. 10; P. Lambrechts, *Attis. Van Herdersknaap tot God* (*Verhandel. Koninkl. Vlaamse Acad. v. Wet., Lett. en Sch. K. van België*, 46; Bruxelles, 1962), p. 72 et fig. 16.

L'aigle est d'ailleurs aussi, comme le corbeau, un oiseau solaire [71]. Point n'est besoin de citer tous les textes qui, d'Arnobe à Proclus en passant par Firmicus Maternus, Julien et Macrobe, explicitement ou implicitement, assimilent Attis au Soleil ou, du moins, lui confèrent une puissance héliaque [72]. Au temps de Scipio Orfitus — que l'autel taurobolique du Museo Capitolino ait été consacré en 295 ou en 315 — cette théologie ou, pour parler plus doctement, cette «théosyncrasie» solaire prospérait assez dans les milieux païens intellectuels et sénatoriaux pour que l'aigle du *pileus* ait pu constituer alors une référence allusive aux attributions d'Attis-Hélios.

Enfin, certains Romains pouvaient penser à l'aigle d'apothéose [73]. L'oiseau jovien passait pour réintégrer les intelligences à leur milieu originel, au feu céleste dont elles avaient été détachées pour sombrer provisoirement dans le monde des corps. Or les Hilaries métroaques représentaient pour Saloustios [74] «une remontée vers les dieux» (πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος). Le catéchiste des païens réformateurs ajoute que ces rites accomplis au printemps, quand le jour commence à prévaloir sur la nuit, ont un rapport étroit avec le retour des âmes au ciel (ὅπερ οἰκεῖον ἀναγομέναις ψυχαῖς) [75]. De son côté, Julien [76] explique en termes analogues que le nom des Hilaries coïncide avec la joie de l'âme qui remonte chez les dieux (τί δὲ ἱλαρώτερον γένοιτο ἂν ψυχῆς ... ἐπὶ δὲ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἀναχθείσης). L'aigle était le signe d'une espérance: la réintégration de la patrie jovienne, le retour au bercail céleste. Pour un homme comme Orfitus taurobolié en 295, puis peut-être en 315, le phrygianisme n'était pas ce culte sanguinaire et répugnant que flétrissent à l'envi les polémistes chrétiens. Le *pileus* évoquait pour lui probablement, tel qu'il figurait sous la dédicace consacrant l'événement, cette identification à la fois fictive et mystique du fidèle avec Attis que procurait le taurobole [77]. Ce rite lui conférait donc par anticipation quelque chose de la vie céleste représentée par le bonnet aétophore.

---

[71] F. Cumont, *Études syriennes*, p. 35ss., 57ss.: «L'aigle était en Syrie l'oiseau du Soleil», «l'aigle fut regardé comme le serviteur ou l'incarnation du Soleil» ... etc. Interprétation mise en doute par H. Seyrig, *Antiquités syriennes* 95 = *Syria*, 48 (1971), p. 371ss.

[72] Arnob., *Adv. nat.*, V, 42 (p. 302, 2 Marchesi); Firm. Mat., *De err. prof. rel.*, 8, 2 et 3 (p. 113s., 18 et 34 Pastorino); Julian., *Or.*, V, 161c-d; *Carmen contra paganos*, 109; Macr., *Sat.*, I, 21, 9; Mart. Capella, *De nuptiis*, II, 192 (p. 74, 12 Dick-Préaux); Procl., *Hymn. in Sol.*, 25 (p. 27 Vogt dans *Klass.-Philol. Studien*, 18 (Wiesbaden, 1957); comm. p. 56). Cf. P. Lambrechts, *op. cit.*, p. 68.

[73] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 294ss.; *supra*, n. 4.

[74] *De d. et mundo*, IV, 10 (p. 8 Rochefort); M. P. Nilsson, *GGR*, II^2, p. 651, 688.

[75] Sal., *De d. et mundo*, IV, 11.

[76] *Or.*, V, 169d.

Notons que ce clarissime était augure, qualité bien mise en évidence par la dédicace, juste au-dessus de la mention du taurobole. A ce titre, Scipio Orfitus était chargé d'observer les oiseaux du monde aérien. Mais l'aigle du *Phrygius galerus* ne peut guère être interprété dans ce sens strictement romain. Du point de vue métroaque — puisqu'il s'agit d'un autel taurobolique — théologiquement et eschatologiquement, il a une signification assez évidente pour qu'on n'égare pas l'exégèse dans des considérations annexes et secondaires.

Ainsi la pointe «aquiline» du *pileus* attidien peut-elle être versée au dossier des monuments figurés qui illustrent positivement les témoignages littéraires. On a parfois tendance à minimiser la portée des textes néoplatoniciens ou néoplatonisants des IV^e^ et V^e^ siècles, en supposant que telle affirmation relève de spéculations purement philosophiques, arbitraires, abstraites ou extérieures, en tout cas, aux réalités cultuelles, voire aux croyances vécues par les fidèles. Mais il y avait — il y a toujours eu — plusieurs catégories de fidèles et plusieurs façons de croire. Le détail, à première vue fantaisiste, du *pileus* à bec d'aigle me paraît confirmer qu'avant Saloustios et Julien les adeptes du phrygianisme reconnaissaient déjà dans le bonnet d'Attis le symbole de sa dotation céleste.

L'oiseau royal qui coiffait dieux et dynastes de l'Orient grec, parthe ou sassanide incarnait donc la souveraineté du pâtre déifié sur le monde sidéral. Corrélativement, il était le signe de l'immortalité astrale promise à tous ceux dont le taurobole faisait de nouveaux Attis.

---

[77] A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*^{2} (Paris, 1930), p. 117. Voir les observations critiques de R. Duthoy, *op. cit.*, p. 72ss., 108ss. Certaines particularités du rituel me semblent ne pouvoir s'expliquer que dans la mesure où le taurobole était conçu comme un sacrifice de substitution qui assimilait le taurobolié à un Attis: cf. nos *Religions orientales en Gaule Narbonnaise et dans la vallée du Rhône*, à paraître dans *ANRW*, II, «*Religion*», 18.

ZUM KULT DER ÄGYPTISCHEN GOTTHEITEN IN MESAMBRIA PONTICA (2.-1. Jh.)

VELIZAR VELKOV
(Sofia)

Tafel CCLIX

Die Untersuchungen über epigraphische, numismatische und archäologische Denkmäler aus den griechischen Kolonien an der Westküste des Pontos Euxeinos (heute Schwarzes Meer) wiesen, was den Kult ägyptischer Gottheiten betrifft, auf seine Verbreitung in einigen Zentren der hellenistischen Zeit hin. Es zeichneten sich Städte wie Tomi (Constanta), Dionysopolis (Balčik) nördlich des Haemus und *Mesambria* (h. Nesebar) südlich des Haemus an der Burgaser Bucht ab. Dort wurden verhältnismäßig viele Dokumente für das Vorhandensein von Heiligtümern, Priestern und Anhängern dieses Kults entdeckt. Auch der Weg des Eindringens dieses in diesen Städten so beliebten Kults ist ermittelt worden. Ursprüglich rein ägyptisch, wurde er am Anfang der hellenistischen Zeit allmählich universeller und hat sich in der gesamten hellenistischen Welt bis zu ihren äußersten Grenzen verbreitet. Die ausgedehnten ökonomischen und kulturellen Beziehungen dieser Städte zu den hellenistischen Kulturzentren trugen auch zur Verbreitung des Sarapis- und des Isiskults in diesen verhältnismäßig entfernten antiken Gebieten bei [1].

Der Kult der ägyptischen Gottheiten in Mesambria Pontica, einer der bedeutendsten Kolonien an der westlichen Schwarzmeerküste [2], ist bisher durch einige Inschriften bezeugt:

A. Εὐφα[μ]ιδας Ἐπα[μεί]νονος ἀρχιτέκ[των]
Σαράπι[δι καὶ] Ἴσιδι [3].

---

[1] D. M. Pippidi, *Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure = Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la Mer Noire*, (București/Amsterdam, 1975), p. 96ff.

[2] Über die Geschichte der Stadt vgl. V. Velkov, *Mesambria-Mesembria-Nessebar*, in *Nessebre*, I (Sofia, 1969), p. 15ff.; *IGB* I², pp. 255-257.

[3] Vidman, *SIRIS*, p. 59, n. 131; *IGB*, I², n. 328.

B. --- / ---ο--- / -- [Ε]ὐέλ[πισ/τος], Ἀπολλ[ώνις /
῎Α]θυς, Λύδο[ς], / Ἑρμαῖος / Σαράπι, / ῎Ισει, / Ἀνούβι /
Ἀφροδίται / χαριστή[ρι]ον [4].

C. [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος ὑ[πὲρ ἑαυ/τοῦ καὶ τῶν ἰδίων
Σ[αράπιδ<ι> / [καὶ ῎Ισιδι εὐχαριστ[ήριον [5].

D. Z. 12 ------------- τὸν δὲ ταμίαν ἀναγρά-
[ψαντα τὸ ψάφισμα τοῦτο] εἰς τελαμῶνα λευκοῦ λ̣[ί-]
[θου ἀναθέμεν εἰς τὸ ἱερ]ὸν τοῦ Σαράπιος [6].

Aus den Inschriften (alle aus dem 2.-1. Jahrhundert v.u.Z.) ist zu entnehmen, daß es dort ein Heiligtum des Sarapis und der Isis gab, aus dem offensichtlich diese Weiheinschriften stammen. Die Inschrift *D* weist auf die Aufstellung von offiziellen Dokumenten in diesem Heiligtum anläßlich wichtiger Ereignisse in der Stadt hin, die in keiner direkten Beziehung zum Kult selbst standen, was zu der Annahme berechtigt, daß dieses Heiligtum zu den bedeutendsten der Stadt zählte. Die Inschrift *B*, ein Pilaster mit Löchern, um an einer Mauer befestigt werden zu können, war vermutlich ein Teil des Heiligtums selbst, und es ist kein Zufall, daß wir es hier mit einer typischen Weihung an einige ägyptische Gottheiten zu tun haben.

Ein weiteres Denkmal dieses Kults wurde kürzlich in Mesambria entdeckt: das Köpfchen einer Terrakottastatuette (Taf. CCLIX) mit einer Höhe von 0,05 m [7]. Der Gott ist nach der in der hellenistischen Zeit üblichen Ikonographie als Sarapis-Zeus dargestellt: ein erwachsener Mann mit großem Bart, dessen Strähnen vertikal nach unten verlaufen, und mit einem Modius auf dem Kopf.

Die Statuette besaß hohen künstlerischen Wert. Ob sie von einem der großen hellenistischen Zentren dorthin gebracht oder in

---

[4] V. Velkov, *Inscriptions de Mesembria*, in *Nessebre*, I, p. 190, n. 10; Vidman, *SIRIS*, p. 60, n. 131a; *IGB* I², n. 322ter. Der Name ISIS ist mit größeren Buchstaben geschrieben.

[5] Vidman, *SIRIS*, p. 60, n. 132; *IGB* I², n. 329*. Die gegebene Lesung — nach Mihailov.

[6] V. Velkov, *Antike Tempel in Mesambria Pontica*, in *Klio*, 52 (1970), p. 468-470 — Sarapistempel in Mesambria.

[7] Jetzt Museum Nesebar, inv. n. 450. Ich bedanke mich bei Fr. Ž. Čimbuleva, Custos im Museum, die mich auf dieses Denkmal aufmerksam machte und dessen Publikation erlaubte.

Mesambria selbst nach einem importierten Modell angefertigt wurde, ist schwer zu sagen. Das Vorhandensein verhältnismäßig reicher epigraphischer Zeugnisse für den Kult dieser Götter in Mesambria läßt auch nicht wenige Anhänger vermuten, was wiederum auch die Herstellung von entsprechenden Kultgegenständen vermuten läßt. Das Köpfchen kann in das 2. Jahrhundert v.u.Z., eine Zeit in der Mesambria ein bedeutendes Produktionszentrum war, datiert werden. Ähnliche Darstellungen, obwohl verhälnismäßig seltener, kommen auch in anderen griechischen Kolonien an der Schwarzmeerküste, z.B. Tyras [8], vor.

Während des 2.-1. Jahrhunderts war Mesambria eine blühende Stadt mit reich entwickelter Münzprägung und ausgedehnten Beziehungen zu Kleinasien und den Ägäischen Inseln [9]. Zu dieser Zeit, vermutlich schon im 3. Jahrhundert, drang auf Grund dieser Beziehungen der Sarapis- und Isiskult [10] ein und verbreitete sich, doch gegenwärtig verfügen wir über keine Angaben in Bezug auf einen direkten Einfluß seitens der Ptolemäer [11].

Mesambria beteiligte sich aktiv an wichtigen politischen Ereignissen in der zweiten Hälfte des 2. und der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts (z.B. an den Mithridatischen Kriegen), einer Periode, die für Mesambria mit seiner Eroberung durch Marcus Lucullus im Jahre 72 v.u.Z. und seiner Eingliederung in das Römische Reich endete.

---

[8] *Терракоты Северного Причерноморье*, под редакцией М. М. Кобылина (Москва, 1970), стр. 26, N° 2, табл. II, 2.

[9] Velkov, *Antike Tempel*, p. 471. Über die östlichen Einsiedler in den griechischen Kolonien an der westlichen Schwarzmeerküste vgl. V. Velkov - M. Tačeva-Hitova, *Éléments Orientaux méditerranéens en Thrace et en Mésie*, in *Bull. de l'Assoc. intern. ét. Sud-Est Europ.* XI, 1-2 (Bucarest, 1973), p. 64-66.

[10] Über die Verbreitung dieses Kultes ausserhalb Ägyptens und besonders am thrakischen Ufer der Propontis vgl. L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (Berlin, 1970), p. 32-33. Das Buch von Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin Oriental de la Méditerranée*, I-III (Leiden, 1973) ist mir nur aus der Besprechung L. Vidman's in *Eirene*, 14 (1976), p. 173-177 bekannt.

[11] Vgl. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II (Paris, 1950), p. 1188-1191. Unter den dort angegebenen Übersiedlern aus den griechischen Städten in Thrakien treffen wir keine Mesambrianer.

ZU EINEM ISISDENKMAL AUS SALONAE

LADISLAV VIDMAN
(Prag)

Der Sarkophagdeckel *CIL* III, 8921 aus Salonae ist schon längst bekannt, aber seine Zugehörigkeit zum Isiskult haben erst neulich Nenad Cambi [1] und (unabhängig von ihm) Victorine von Gonzenbach [2] erkannt, indem sie in der Frisur des in der linken Akroternische des Deckels abgebildeten Knaben die typische Horuslocke identifizierten. Es handelt sich um einen Sarkophagdeckel aus der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts, in dessen Akroternischen ein Junge (links) und ein Mädchen (rechts) dargestellt sind. Der Knabe mit Horuslocke hat über dem rechten Arm ein Diptychon. Rechts sehen wir das Mädchen mit einem Vogel in ihrer Linken, mit einem um den Kopf herumlaufenden Band und einem anderen, das axial über den Scheitel verläuft. Auf diese zwei Kinder bezieht sich die Grabinschrift, die im runden Clipeus in der Mitte des Deckels beginnt und sich an der unteren Leiste fortsetzt; wegen des Platzmangels geht die Inschrift aber noch weiter auf die rechte Schmalseite derselben Leiste über.

Daß die Horuslocke in der römischen Welt die Zugehörigkeit zum Isiskult andeutet, ist unbestreitbar, und wir sind beiden Forschern dankbar, daß sie ein neues Isisdenkmal entdeckt haben. Uns geht es aber in diesem kleinen Beitrag um die Inschrift, die bei dieser Gelegenheit auch neu interpretiert worden ist. Zu diesem Zwecke müssen wir zuerst den Text, wie er von Hirschfeld im *CIL* gelesen worden ist, anführen:

D. M. / Aur(elio) Satrio, / qui vixit a/nn(os) VIIII m(enses)

---

[1] *Nove potvrde egipatskih kultova u antičkoj provinciji Dalmaciji* (*Nouvelles confirmations de cultes égyptiens dans l'antique province de Dalmatie*), in *VAHD*, 65-67 (1963-1965 [1971]), 85-93, Zusammenfassung 106; Taf. XXI 1-2, XXII 1-2.

[2] *Der griechisch-römische Scheitelschmuck und die Funde von Thasos*, in *BCH*, 93 (1969), 941, Nr. 18a, Fig. 14 (auf S. 908), vgl. 916. Abbildung und genaue Beschreibung auch bei M. Abramić in *VAHD*, 47-48 (1924-1925 [1926]), 68-70 mit Taf. III/3.

IIII, || ⁵ et Aur(eliae) Max|imae, q|uae vi- (Ende des Clipeus) *|xit ann(os) VI m(enses) III, filis piissimis, Aur(elii) Fla(v)us et Cers..* (bzw. *Cer(e)s) par(entes) et* ISVLCVRSACON *alu-* (Ende der Vorderleiste) *|m(n)is s(u)is p(osuerunt) Hipetiu(s) et ...*

Die geheimnisvolle Gruppe ISVLCVRSACON (oder ISVICVRSACON) wagte Hirschfeld nicht aufzulösen, obwohl schon Bulić in seinem (im *CIL* zitierten) Katalog dort einen Namen ahnte, etwa *Vic(torius) Arsa G(naei) n(epos)*, da das O zwischen C und N viel kleiner ist und als ein Punkt angesehen werden kann. Inwieweit diese Konjektur gelungen ist, ist eine andere Frage — es befremdet vor allem die Bezeichnung *nepos*. Aber erst Cambi, nachdem er beim Knaben die Horuslocke erkannt und auch den Scheitelschmuck des Mädchens mit dem Isiskult in Verbindung gebracht hatte, hat den geheimnisvollen Text der Inschrift ebenfalls auf die ägyptischen Gottheiten bezogen und deshalb die folgende Lesung vorgeschlagen:

et Is(idis) Vic(tricis) Ur(aniae? et) Sa(rapidis) con(servatoris) alum(n)is s(u)is P(ublius) Hipetiu(s) et ...

Dabei glaubt er, daß hinter dem Namen des Hipetius noch ein anderer Name gestanden habe, und daß diese Personen die Kinder, die ihre und der ägyptischen Gottheiten *alumni* hießen, in die ägyptischen Geheimlehren eingeweiht hätten.

Diese Lesung, obwohl sie dann auch bei Petar Selem [3] und Yves Grandjean [4] Beifall gefunden hat [5], scheint uns doch zu gewagt und recht unwahrscheinlich, und zwar aus mehreren Gründen. Abgesehen davon, daß man zu viele Abkürzungen voraussetzt, was ja schon an sich verdächtig ist, kenne ich kein einziges Beispiel, daß das Kind mit der Horuslocke in der dazu gehörenden Inschrift noch ausdrücklich als Isisverehrer bezeichnet würde; das verstand sich von selbst, und es war nicht notwendig, es noch einmal schriftlich unter der Abbildung zu betonen. Der Scheitelschmuck des Mädchens bedeutet nicht unbedingt die Zugehörigkeit zum Isiskult, wie Gonzenbach dargelegt hat. Nur in diesem Fall, da auch ihr

---

[3] *Egipatski bogovi u rimskom Iliriku (Les divinités égyptiennes dans l'Illyricum romain)*, in *Godišnjak*, IX (Centar za balkanološka ispitivanja, knjiga 7; Sarajevo, 1972), 13-14 — die ganze Erklärung aufgenommen.

[4] *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée* (= EPRO 49; Leiden, 1975), S. 48, Anm. 85 — zum Epitheton Urania.

[5] In der *AE* noch nicht registriert.

Bruder durch die Horuslocke gekennzeichnet ist, mag es jedoch zutreffen [6]. So können wir beide Kinder als Isisverehrer anerkennen, weil der Wille der Eltern maßgebend war. Aber die vorgeschlagene Deutung der Inschrift wird dadurch nicht einleuchtender. Große Schwierigkeiten bereiten auch die *alumni* der Isis, die nirgends nachweisbar sind. Nicht einmal das Epitheton Urania der Isis ist einwandfrei belegt [7].

Aber das größte Hindernis bietet die Inschrift selbst. Wenn man die Photographie des Steines ansieht, fällt auf den ersten Blick auf, daß die eigentliche Inschrift mit den Worten ET IS endet. Was folgt, ist in viel kleineren und schlechteren Buchstaben geschrieben und erst nachträglich eingehauen worden (übrigens auch Bulić hat IS beiseite gelassen). Dann aber kann IS keineswegs zu Isis gehören, und wir müssen uns nur mit der Gruppe VICVRSACON befassen, die ja doch am ehesten einen Namen enthält, etwa *Vic(toria)* bzw. *Vic(iria) Ursa con* (in der Bedeutung *cum*) *alum(n)is s(u)is P. Hipetiu et* ... Also nur das Gentile wird abgekürzt, wie auch sonst im ersten Teil der Inschrift, und wie es unseren Vorstellungen von den Texten aus jener Zeit entspricht. Die Namen der Gottheiten, zudem wenn sie das erste Mal in einem Text vorkommen, verkürzt man nicht. *Ursa* ist ein geläufiger Name, der auch in Salonae in der Spätantike nicht so selten ist [8], ebenso wie das Gentile *Victoria* bzw. *Viciria*. *Hipetiu* (*Hipetius* ist eine ziemlich verbreitete Variante des regelrechten *Hypatius*) kann Ablativ sein (*u* stünde für *o*), der mit dem Ablativ *alumnis* kongruiert. Das davorstehende P. müßte dann ein Gentile sein. Jedenfalls handelt es sich um eine nachträgliche Inschrift, in der vielleicht weitere dort begrabene Menschen genannt werden, d.h. eine Frau mit ihren (mindestens zwei) *alumni*. Diese fasse ich in der klassischen Bedeutung auf, als eine Art von halbfreien Findlingen, keineswegs als Schüler eines mystischen Kultes.

---

[6] Gonzenbach 903, 916, 941; natürlich gehören die zwei anderen von Cambi, 93-97, angeführten Belege der Mädchen mit dem Scheitelschmuck aus Dalmatien nicht hierher.

[7] Die Auflösung von ISVR in *CIL* XIII, 10029, 59 zu *Is(is) Ur(ania)* bzw. *Is(idis) Ur(aniae)* ist keineswegs sicher; vgl. auch bei Grandjean, *a.a.O.*

[8] A. Mócsy bei G. Alföldy, *Bevölkerung und Gesellschaft in der römischen Provinz Dalmatien* (Budapest, 1965), S. 200; vgl. G. Alföldy, *Die Personennamen der römischen Provinz Dalmatia* (Heidelberg, 1969), s.v.

Nur IS am Ende der Hauptinschrift bereitet Schwierigkeiten, die aber verschwinden können, wenn wir — angesichts der vielen Fehler gegen das klassische Latein in dieser Inschrift — voraussetzen, daß es sich hier um eine Verwechslung des Personal- und Reflexivpronomens handelt, wie sie ja auch im frühen und hohen Mittelalter oft verwechselt werden. In diesem Fall wäre es die ganz übliche Formel der Grabinschriften, die mit *et sibi* enden.

Auch wenn unsere Auflösung der geheimnisvollen Buchstabengruppe nicht allgemein Beifall finden sollte, es steht doch fest, daß auf dem Sarkophagdeckel zwei Inschriften erhalten sind, von denen keine die Gottheiten Isis oder Sarapis betrifft. Auf die Zugehörigkeit der beiden dort begrabenen Kinder zum Isiskult kann man lediglich aus der Horuslocke des Knaben schließen.

Aus den Namen der Kinder und ihrer Eltern kann man über ihre ethnische Herkunft nichts sagen. Salonae war damals eine internationale Stadt mit vielen Einflüssen sowohl aus Italien als auch aus dem Osten und eben zu jener Zeit kam es zu einer neuen Blüte des Isis- und Sarapiskultes, wobei sich die West- und Osteinflüsse allzu oft nicht gut voneinander trennen lassen. Griechische Formeln und Akklamationen gebrauchte man auch im Westen und Isis wurde sogar zu einer Schutzgottheit des ganzen römischen Reiches. Die in Salonae ansässige Familie muß reich genug gewesen sein, um sich nicht nur die Porträts auf dem Sarkophag, sondern auch den Scheitelschmuck des Töchterchens zu ihren Lebzeiten leisten zu können, der ja gar nicht so billig war. Die letzten Heiden in den römischen Städten waren nicht immer die ärmsten.

EINE VOTIVHAND FÜR IUPITER DOLICHENUS UND IUNO DOLICHENA AUS COMANA CAPPADOCIAE *

JÖRG WAGNER
(Tübingen)

Tafeln CCLX-CCLXIII

Hinsichtlich der Verbreitung von Denkmälern der dolichenischen Gottheiten im römischen Reich fällt auf, daß aus dem Ursprungsland des Iupiter Dolichenus und seiner Gefährtin Iuno Dolichena, nämlich aus der kommagenischen Stadt Doliche, dem heutigen Dülük [1], und ihrer engeren kleinasiatisch-nordsyrischen Umgebung, nur recht wenig über ihre Verehrung bekannt geworden ist, während in zahlreichen anderen Provinzen die Denkmäler ein sehr viel genaueres Bild dieses Kultes und seiner historischen Entwicklung aufzeigen. Aus Doliche selbst kennen wir bereits seit längerer Zeit zwei Kultreliefs [2], doch ist der Ort des Zentralheiligtums des Iupiter Dolichenus in dieser Stadt weiterhin nicht eindeutig gesichert [3].

---

* Abkürzungen:

Blinkenberg, *Studien* = Chr. Blinkenberg, *Archaeologische Studien*, Kopenhagen/Leipzig 1904.

Merlat, *Répertoire* = P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Iupiter Dolichenus*, Paris/Rennes 1951.

Merlat, *Notes dol.* = P. Merlat, *Notes dolichéniennes*, in *RA*, 43 (1954), 177-197.

Merlat, *Essai* = P. Merlat, *Iupiter Dolichenus. Essai d'interpretation et de synthèse*, Paris 1960.

Türkiye = *Karte der Gesamttürkei im Maßstab 1 : 200 000*, hrsg. von der Harta Genel Müdürlüğü, Ankara 1946ff.

Vgl. für weitere Abkürzungen die *Liste des principales abréviations*.

[1] Zur Ortslage von Dülük, das weitgehend die Nekropole des antiken Doliche überlagert, vgl. *Türkiye* G-X Maraş Iu — 100.

[2] K. Bittel - A. M. Schneider, *Archäologische Funde in der Türkei*, in *AA*, 55 (1940), 584-587; G. Rohde, *Ein neues Denkmal des Dolichenuskultes*, in *AA*, 55 (1940), 596-599. Vgl. Merlat, *Répertoire*, Nr. 1 und Nr. 3.

[3] F. Cumont, *Études syriennes* (Paris, 1917), 173ff.; Merlat, *Essai*, 131f.; H. Hellenkemper, *Der Limes am nordsyrischen Euphrat — Bericht zu einer archäologischen Landesaufnahme*, in *Studien zu den Militärgrenzen Roms II*.

Nun sind in den letzten Jahrzehnten aber immerhin in Nordsyrien einige bedeutende Kultreliefs und Siegelabdrücke gefunden worden, die aufgrund lokal bedingter Eigenheiten im Rahmen der historischen Ausformung des Dolichenuskultes von einem nordsyrischen Stadtkult zu einem römischen Reichskult von großem Interesse sind [4]. Dem Verfasser ist es deshalb eine besondere Freude, an dieser Stelle dem Jubilar Maarten J. Vermaseren, dem wir für die Erforschung aller orientalischen Kulte wesentliche Impulse zu verdanken haben, aus der weiteren Heimat von Iupiter Dolichenus und Iuno Dolichena ein neues Denkmal dieses Kultes dedizieren zu dürfen.

Mit dem im folgenden beschriebenen Fund kann das Material aus dem Kulte der dolichenischen Götter um ein einzigartiges Fundstück vermehrt werden. Es handelt sich um eine Votivhand aus Bronze (Taf. CCLX-CCLXII), die im Jahre 1974 in Comana Cappadociae, dem heutigen Şar [5], bei Feldarbeiten entdeckt worden

---

Vorträge des X. Internationalen Limeskongresses Germania inferior (= Beih. z. *BJb.* 38; Köln, 1977), 470 mit Anm. 52. Eine Monographie über die Stadt Doliche und ihre Umgebung sowie die Vorlage neuer Denkmäler aus diesem Gebiet sind vom Verfasser zusammen mit H. Hellenkemper unter dem Titel *New Studies about Doliche* für die *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* (ÉPRO) publ. par M. J. Vermaseren vorgesehen.

[4] Literatur (in Auswahl): F. Cumont, *Groupe de marbre du Zeus Dolichenus,* in *Syria,* 1 (1920), 183-189; H. Seyrig, *Antiquités syriennes. 15. De Junon dolichénienne à Dionysos,* in *Syria,* 14 (1934), 368-380; idem, *Cachets d'archives publiques de quelques villes de la Syrie romaine,* in *MUSJ,* 23 (1940), 85-107; Merlat, *Répertoire,* 3-10 und 379-382; E. Will, *Nouveaux monuments sacrés de la Syrie romaine,* in *Syria,* 29 (1952), 60-73; Merlat, *Notes dol.*; Merlat, *Essai*; J. Schwartz, *Sceaux de Commagène,* in *Schweizer Münzblätter,* 12 (1962), 7ff.; M. Maaskant-Kleibrink, *Cachets de terre — de Doliche (?),* in *BaBesch,* 46 (1971), 23-63; J. Wagner, *Die Römer am Euphrat,* in *Antike Welt,* 6 (1975) Sondernummer „Kommagene", 81 mit Abb. 102-104; vgl. auch in diesen *Hommages* Band I den Beitrag von H. Hellenkemper, *Ein frühes Bild des Iupiter Dolichenus,* 483-487. Noch unpubliziert sind zwei Dolichenusreliefs im Museum von Gaziantep, die in den Jahren 1967 und 1974 dorthin gebracht worden sind: Inv. Nr. 4195 aus Aşağı Kalecik nordwestlich von Kilis (*Türkiye* H-X Kilis Iy — 97) und noch o. Inv. Nr. aus Alacakilise östlich von Islahiye (*Türkiye* G-X Maraş Iv — 95).

[5] Zur Ortlage von Şar vgl. *Türkiye* F-IX Saimbeyli Ij — 90. Zu Comana Cappadociae siehe allgemein *PWRE,* XI 1 (1921), 1127f. s.v. *Komana* Nr. 2 (W. Ruge) und R. P. Harper, *Comana Cappadociae,* in *Princeton Encyclopedia of Classical Sites* (Princeton, 1976), 233f. Für die epigraphische

ist und sich jetzt im Archäologischen Museum in Adana befindet[6].

Nach dem Abbruch des Daumens und der Finger erreicht die von einer dunkelbraunen Patina überzogene und an einigen Stellen korrodierte Bronzehand noch eine Höhe von 15,2 cm und dürfte ursprünglich ca. 25 cm hoch gewesen sein. Wie auch bei anderen Objekten dieser Art ist eine rechte Hand mit Handgelenk dargestellt, das unten gerade abgeschnitten ist und in einem schmalen Wulst endet.

An der schmucklosen Außenseite (Taf. CCLXII) fallen mehrere Fehlstellen im Guß auf. Bemerkenswert ist weiterhin in der Mitte des Handgelenks ein viereckiges Nagelloch, das als Beleg dafür anzusehen ist, daß auch diese Votivhand, wie zahlreiche ähnliche Funde[7], mit einer in den hohlen Unterarm gesteckten hölzernen Stange verbunden war.

In der Innenseite der Hand (Taf. CCLX/CCLXI) erkennen wir im Handteller, auf der Daumenwurzel und auf dem Handgelenk über einem einfach gemusterten Schlangenreif das Bild der sich begegnenden dolichenischen Gottheiten. Auf der linken Seite (vom Betrachter) steht Iupiter Dolichenus auf einem nach rechts schreitenden Stier; von rechts tritt ihm Iuno Dolichena auf einer nach links laufenden Hirschkuh gegenüber.

Der bärtige Iupiter Dolichenus ist mit einem fast knielangen einfachen Gewand bekleidet und trägt auf der linken Hüfte ein nur noch schwach erkennbares langes Schwert. In der erhobenen rechten Hand schwingt er hinter dem Kopf die Doppelaxt, die Linke umfaßt vor dem Körper ein großes Blitzbündel. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Kopfbedeckung des Iupiter Dolichenus — eine hohe,

---

Erforschung von Comana Cappadociae sind vor allem die Arbeiten von R. P. Harper heranzuziehen (*Roman Senators in Cappadocia*, in *Anatolian Studies*, 14 (1964), 163-168; *Tituli Comanorum Cappadociae*, in *Anatolian Studies*, 18 (1968), 93-147; *Inscriptiones Comanis Cappadociae in A.D. 1967 effossae: Titulorum loci supplementum*, in *Anatolian Studies*, 19 (1969), 27-40). Vgl. dazu auch den Ausgrabungsbericht von R. P. Harper - I. Bayburtluoğlu, *Preliminary Report on Excavations at Şar, Comana Cappadociae, in 1967*, in *Anatolian Studies*, 18 (1968), 149-158.

[6] Zug.-Verz. 1974 Nr. 1606. Herrn Dr. O. A. Taşyürek, Direktor des Archäologischen Museums in Adana, danke ich für den Hinweis auf diesen Fund und für die Publikationserlaubnis.

[7] Blinkenberg, *Studien*, 86.

spitz zulaufende Tiara, unter der ein breiter Haarzopf lang auf den Rücken fällt.

Iuno Dolichena trägt ein langes, fließend bis auf die Füße fallendes Gewand und hält in der erhobenen rechten Hand einen Spiegel. Ob sie mit der herabhängenden linken Hand einen weiteren Gegenstand umfaßt, wird nicht deutlich. Ihren Kopf schmückt ein hoher Polos, jedoch sind auch hier Einzelheiten nicht mehr erkennbar.

Zwischen beiden Gottheiten erblicken wir auf dem frontal abgebildeten Geweih eines Damhirsches, dessen Kopf im Profil dargestellt ist, einen Adler mit weit ausgebreiteten Schwingen. Der Adler umklammert mit seinen Klauen die Gehörnansätze; sein Kopf ist abgebrochen.

Mustern wir die bekannten Dolichenushände durch, so wird die Besonderheit unserer Hand aus Comana Cappadociae ebenso deutlich wie die Unzulänglichkeit des von F. Lang aufgestellten Einteilungsprinzips [8], das diese Bronzehände in zwei Gruppen zusammenfaßt:

1. Hände, die mit einem Wulst enden. Sie können auf einem Podest in einer Nische, auf einem Mauervorsprung oder auf einem Tisch gestanden haben und tragen (außer der Hand aus dem dakischen Militärlager von Cănutele [9]) auf dem Handgelenk eine Inschrift, die zusammen mit dem Namen des Iupiter Dolichenus auch den des Stifters nennt. Lang klassifizierte diesen Typus von Händen als Votivdarstellung und faßte darunter die Hände von Heddernheim [10], Myszkow [11] und Cănutele.
2. Hände ohne Wulst, von denen manche mit einem Befestigungsloch am Handgelenk versehen sind. Diese Hände sind unbeschriftet und tragen zum Teil einzelne göttliche Bildsymbole. Nach Lang gehören die Hände von Budapest [12], Mauer [13] und Wien [14] zum Inventar eines Heiligtums und könnten, auf einem

---

[8] F. Lang, *Die Dolichenus Votivhand des Budapester Nationalmuseums*, in *ArchErt*, 7-9 (1946-48), 183-188.

[9] Merlat, *Notes dol.*, 178f.

[10] Merlat, *Répertoire*, Nr. 318.

[11] Merlat, *Répertoire*, Nr. 41.

[12] Merlat, *Répertoire*, Nr. 105.

[13] Merlat, *Répertoire*, Nr. 164.

[14] Merlat, *Répertoire*, Nr. 347.

Holzschaft montiert, die Spitze eines priesterlichen Zepters gebildet haben.

P. Merlat, der die Einteilung in epigraphe und anepigraphe Objekte akzeptierte, bezweifelte wohl zu Recht, daß das Vorhandensein oder Fehlen eines Wulstes bzw. eines Befestigungsloches ein ausreichendes Kriterium für eine typologische Klassifizierung sein könne [15]. In seiner Argumentation verwies er auf die Dolichenushände von Lezoux und Amiens, die unbeschriftet sind, aber Wulst und Befestigungsloch zugleich aufweisen. Gleiches gilt auch für die nahezu identische Hand von Argilly [16].

Auch die Hand aus Comana Cappadociae weist nebeneinander am Handgelenk einen Wulst und ein Befestigungsloch auf. Deshalb ist es auf der Grundlage des bisher bekannten Materials als verfrüht anzusehen, eine Typologie im Hinblick auf eine Trennung der Funde in Votivhände und Hände eines Tempelinventars, die bei Bedarf auf dem Zepter eines Priesters angebracht werden können, zu erstellen. In diesem Zusammenhang scheint es mir gleichfalls müßig, die Größe der Hände zur Grundlage einer Unterscheidung der im Tempel aufgestellten Votivhände von sogenannten Zepterhänden zu machen [17].

Eine Typologie der Dolichenushände bietet sich lediglich nach bildlichen Kriterien an, die bisher eine Aufschlüsselung in vier Gruppen erlauben:

1. Schmucklose Hände, die auf dem Handgelenk jeweils mit einer Weihinschrift an Iupiter Dolichenus oder Iupiter Optimus Maximus Dolichenus versehen sind. Diese Inschriften enthalten oft auch Namen und Beruf des Stifters. In diese Gruppe gehören die Hände aus Budapest, Heddernheim und Myszkow, aber auch

---

[15] Merlat, *Notes dol.*, 179-181.

[16] P. Lebel, *Musée archéologique de Dijon. Une main „dolichénienne" inédite*, in *RAEst*, 5 (1954), 243-245.

[17] Blinkenberg, *Studien*, 86 und 101; R. Noll, *Eine neue Votivhand aus dem Dolichenus-Kult*, in *ÖJh.*, 31 (1939), 74. Vgl. dazu zuletzt R. Fellmann, *Belege zum Sabazioskult im frühkaiserzeitlichen Legionslager von Vindonissa*, in *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift F. K. Dörner* (= EPRO 66), hrsg. von S. Şahin, E. Schwertheim und J. Wagner (Leiden, 1978), 288 mit Anm. 11.

Hände, deren Inschriften nur den Stifter, nicht aber die verehrte Gottheit nennen, die nach der ausgestreckten Fingerhaltung jedoch ebenfalls dem Dolichenuskult und nicht dem Sabaziuskult zuzuweisen sind [18], wie die Hand aus Beyrouth [19].

2. Unbeschriftete Hände, die zwischen Zeigefinger und Daumen einen Sockel für eine göttliche Figur (Hand aus Cănutele) oder einen Kerzenhalter (Hände aus Amiens, Argilly und Lezoux) fassen.
3. Hände, die weder ein bildliches Symbol noch eine Inschrift tragen, wie die Hand aus Martigny [20].
4. Unbeschriftete Hände, die an ihrer Innenseite die Götterbilder selbst in Reliefform zeigen. Hierzu ist einmal die Hand in der Sammlung Trau in Wien [21] zu rechnen, die auf dem Handballen einen gedrungenen Stier zeigt, auf dessen Rücken die Statuette eines Gottes — zweifellos Iupiter Dolichenus — angelötet war, jetzt aber verloren ist (Taf. CCLXIII, 1-2) [22]. Das zweite Exemplar dieser Gruppe ist unsere Hand aus Comana Cappadociae.

Die Hand aus Comana Cappadociae übermittelt uns als einzige der bisher bekannten Dolichenushände ein vollständiges und zugleich künstlerisch sehr gelungenes Relief der beiden dolichenischen Gottheiten. Somit ist jetzt auch für den Dolichenuskult der Typus von Votivhänden belegt, der auf der Handinnenseite das Götterbild im Relief zeigt, wie er durch Funde für den Kult des Iupiter Heliopolitanus [23] und besonders zahlreich für die Verehrung des Sabazius [24] seit langem vorliegt.

Trotz der sehr lebendigen und detaillierten Reliefdarstellung auf der Hand aus Comana Cappadociae gibt aber gerade das Fehlen einer Dedikationsinschrift für die Interpretation dieses Denkmals hinsichtlich des Dedikanten, der Zweckbestimmung und Zeitstellung der Hand eine Reihe von Fragen auf, deren Beantwortung nur andeutungsweise möglich ist.

---

[18] Fellmann, *op. cit.*, 290 mit Anm. 15.

[19] H. Seyrig, *Antiquités syriennes. 28. Représentations de la main divine*, in *Syria*, 20 (1939), 193f.

[20] V. Gonzenbach, *Fides exercituum. Eine Hand aus Vindonissa*, in *Jahresbericht der Gesellschaft pro Vindonissa* 1951/52, 5-11; Fellmann, *op. cit.* (Anm. 17), 290 mit Anm. 15.

[21] Jetzt in der Antikensammlung des Kunsthistorischen Museums Wien, Inv. Nr. VI 4974.

[22] Noll, *op. cit.* (Anm. 17), 67-75; Merlat, *Répertoire*, Nr. 347.

[23] Vgl. die Hand von Nīka (*IGLS* VI, 2930).

[24] Blinkenberg, *Studien*, 66-128; zuletzt auch Fellmann, *op. cit.* (Anm. 17), 284-294.

Sind für die Dolichenushände aus Heddernheim und Myszkow die Dedikanten inschriftlich als Soldaten ausgewiesen und wurde auch für die Hand von Budapest, deren Inschrift den Namen des Stifters nicht nennt, ein Soldat als Dedikant angenommen [25], so möchte ich in dem Stifter der Hand aus Comana Cappadociae einen Privatmann sehen. Zu dieser Annahme führt in erster Linie der unmilitärische Charakter des Iupiter Dolichenus, der zwar mit einem Schwert gegürtet ist, aber nicht die sonst übliche militärische Uniform trägt.

Demzufolge wird man auch annehmen dürfen, daß diese Hand nicht Teil eines militärischen Signums war, zumal die Hände auf den Signa keinen Reliefschmuck zeigten. Wir müssen die Dolichenushand vielmehr als Votivgabe sehen, die mittels eines Holzstabes auf einem Sockel befestigt in einem Heiligtum von Comana Cappadociae Aufstellung gefunden hat, oder ihre Funktion als Bekrönung eines priesterlichen Zepters interpretieren.

Problematisch ist auch die Datierung dieser Hand, da eine Dedikationsinschrift fehlt und uns die näheren Fundumstände nicht bekannt sind. Auch erscheint es bei der starken Patinierung der Hand kaum möglich, auf stilistische oder arbeitstechnische Kriterien im Detail zurückzugreifen. Zudem ist gerade im südöstlichen Kleinasien und in Nordsyrien, von wo der Kult des Iupiter Dolichenus und der Iuno Dolichena sich über das gesamte römische Reich ausbreitete, das Fundmaterial noch recht spärlich; Vergleichsmaterial zu unserer Hand kann hier nur aus völlig anderen Denkmälergruppen wie monumentale Kultreliefs und Siegel herangezogen werden [26].

Bemerkenswert ist, daß unser Relief wie auch andere Dolichenusbilder aus Doliche und seiner engeren nordsyrischen Umgebung noch sehr stark in der einheimischen hurritischen Tradition steht, während uns in anderen Provinzen des römischen Reiches ein weitgehend militärischer (= romanisierter) Dolichenus begegnet. So finden wir auf zwei Dolichenusreliefs aus dem Gebiet von Antiocheia am Orontes [27] und auf einer Stele aus Khaltan [28] mit dem langen Haarzopf, dem übergroßen Bart und der Hörnerkrone, dem hethitischen Göttersymbol, eindeutige Anklänge an den hethitischen bzw. späthethitischen Bilderkanon, wie das sehr deutlich wird bei einem Vergleich mit dem Relief des Teschub aus Sam'al von der Mitte des 9. Jhs. n. Chr. [29].

---

[25] Noll, *op. cit.* (Anm. 17), 72-74.

[26] Vgl. die Angaben in Anm. 4.

Bei unserem Relief zeigen sich diese Anlehnungen an hethitische Traditionen [30] ebenfalls in dem langen Haarzopf und dem großen Bart sowie in dem einfachen, kurzen Gewand, das stark an den kurzen Leibrock späthethitischer Götter erinnert. Bezeichnenderweise sind gerade die Dolichenusbilder der beiden aus Doliche selbst bekannten Reliefs [31] und auf den noch unpublizierten Reliefs aus den nahegelegenen Orten Alacakilise und Aşağı Kalecik [32] ebenso gekleidet. Auch auf einem der Siegelabdrücke finden wir eine damit übereinstimmende Darstellung, die lange in die zweite Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. datiert wurde, von J. Schwartz aufgrund der Unterwerfungsszene wohl richtiger mit der Annexion von Kommagene und damit auch der Stadt Doliche im Jahre 72 n. Chr. durch Vespasian in Verbindung gebracht wurde [33].

Zusammenfassend ist zu sagen, daß das Festhalten an den einheimischen hurritischen Traditionen auf eine frühe Entstehungszeit sowohl für die genannten Reliefs aus Doliche und Umgebung als auch für die Hand aus Comana Cappadociae hinweist. Denn es ist anzunehmen, daß die romanisierenden Veränderungen in der Tracht erst beim Vordringen des Kultes im Westen und insbesondere in Rom vorgenommen wurden und von dort in den Orient zurückstrahlten [34]. Sicherlich wird man — gerade auch unter Berücksichtigung des herangezogenen Siegelabdruckes aus Doliche — mit einer Datierung der Dolichenushand in das 1. Jh. n. Chr. nicht fehlgehen, wenngleich noch ein Spielraum nach oben und unten offenbleiben sollte. Insgesamt aber muß festgestellt werden, daß wir auch nach diesem interessanten Neufund noch weit davon entfernt sind, die Geschichte des Dolichenuskultes in Kommagene und den angrenzenden Gebieten schreiben zu können, die für andere Provinzen des römischen Reiches bereits vorliegt [35]. Jedoch bereichert die Hand aus Comana Cappadociae ganz wesentlich unsere bisherigen Kenntnisse über die Differenzierung dieser Denkmalsgruppe des Dolichenuskultes und vermittelt einen tieferen Eindruck von der Vielfalt des kultischen Lebens in der „heiligen Stadt" Kappadokiens [36].

---

[27] Merlat, *Répertoire*, Nr. 377; Wagner, *op. cit.* (Anm. 4), 81 mit Abb. 102; Hellenkemper, *op. cit.* (Anm. 4), 483-487.

[28] Will, *op. cit.* (Anm. 4), 60-73 mit Pl. V links.

[29] E. Akurgal - M. Hirmer, *Die Kunst der Hethiter* (München, 1961), 97 mit Abb. 128; Wagner, *op. cit.* (Anm. 4), 81 mit Abb. 104.

[30] Auch bei dem Paar Hirsch/Adler zwischen den Köpfen der dolichenischen Götter auf unserer Hand handelt es sich um ein altes anatolisches Motiv, das mit dem Dolichenuskult zusammen auch in den westlichen Provinzen des römischen Reiches vorkommt, sein Zentrum aber in Mittel- und Ostanatolien hat (St. Przeworski, *Notes d'archéologie syrienne et hittite. IV. Le culte du cerf*, in *Syria*, 21 (1940), 62-76; A. Roes, *Un bronze d'Asie Mineure du Musée de Leyde*, in *Syria*, 26 (1949), 117-126).

[31] Vgl. Anm. 2.

[32] Vgl. Anm. 4, letzter Abschnitt.

[33] Seyrig, *Cachets ...*, *op. cit.* (Anm. 4), 87f.; Schwartz, *op. cit.* (Anm. 4), 10; M. Maaskant-Kleibrink, *op. cit.* (Anm. 4), 27f.

---

[34] Merlat, *Essai*, 33.

[35] Z.B. M. Tatcheva-Hitova, *Geschichte des Dolichenuskultes in Moesia inferior und Thracia*, in *Klio*, 58 (1976), 25-40; E. Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland* (= EPRO 40; Leiden, 1974), bes. 305-315.

[36] Strabon, *Geogr.* XII 2, 3: Ἐν δὲ τῷ Ἀντιταύρῳ τούτῳ βαθεῖς καὶ στενοί εἰσιν αὐλῶνες, ἐν οἷς ἵδρυται τὰ Κόμανα καὶ τὸ τῆς Ἐνυοῦς ἱερόν, ὃ ἐκεῖνοι Μᾶ ὀνομάζουσι· πόλις δ' ἐστὶν ἀξιόλογος, πλεῖστον μέντοι τὸ τῶν θεοφορήτων πλῆθος καὶ τὸ τῶν ἱεροδούλων ἐν αὐτῇ. Vgl. auch *PWRE*, XI 1 (1921), 1127f. s.v. *Komana* Nr. 2 (W. Ruge) sowie die epigraphischen Belege für die Verehrung verschiedenster Gottheiten in dieser Stadt bei R. P. Harper, *Tituli Comanorum Cappadociae*, in *Anatolian Studies*, 18 (1968), 111f.; idem, *Inscriptiones Comanis Cappadociae in A.D. 1967 effossae: Titulorum loci supplementum*, in *Anatolian Studies*, 19 (1969), 27.

EIN ARCHIMYSTES IN SAGALASSOS

HELMUT WALDMANN
(Tübingen)

Tafel CCLXIV

Im Auftrage der Kleinasiatischen Kommission der Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien, konnte ich im Sommer des Jahres 1974 eine eineinhalbmonatige Reise nach Pisidien unternehmen. Mein Ziel war einmal, von den schon bekannten Inschriften dieser Region photographische Aufnahmen und Abklatsche beizubringen. Zum anderen sollte ich aber auch die unbekannten Inschriften, deren ich ansichtig würde, aufnehmen. So konnte ich, nicht zuletzt Dank des großzügigen Entgegenkommens des stellvertretenden Direktors des Museums von Yalvaç, Herrn Özdemir, sowohl eine reiche Ausbeute an Photographien und Abklatschen schon bekannter Monumente für das Wiener Institut gewinnen, als auch mehr als 140 bislang unbekannte Steine aufnehmen. Ich hoffe, diese in einiger Zeit in der Form eines Reiseberichtes vorlegen zu können. Vorab möchte ich jedoch in dankbarer Widmung an den Jubilar, dessen geduldige Förderung ich über Jahre hinweg genießen durfte, ein religionsgeschichtlich interessantes Stück veröffentlichen.

Vom 5.-11. September hatte ich als Gast bei den eindringlichen Survey- und Aufräumungsarbeiten, die Herr Prof. Dr. Robert Fleischer, Mainz, in Ağlasun, dem antiken Sagalassos, durchführte, auf dem Dorfplatz und im Garten der Gendarmerie einige Texte aufnehmen können, von denen einer zwei nicht allzu häufig belegbare Worte aufweist, die dazu berechtigen, sich mit diesem Text eingehender zu befassen. Der Text ist auf einem steinernen Becken eingemeißelt. Dieses besteht aus einer bienenkorbförmigen Schale auf einem zylindrischen Sockel (Siehe Taf. CCLXIV, 1).

Das Ganze ist aus einem Stück gearbeitet und ca. 40 cm hoch. Die Schale hat einen maximalen Umfang von ca. 45 cm und eine Höhe von ca. 31 cm. Dementsprechend weist der zylindrische

Sockel eine Höhe von etwa 9 cm auf bei einem Durchmesser von ca. 27 cm. Die Aushöhlung der Schale hat einen größten Durchmesser von ca. 27 cm. Ihre Tiefe kann ich nicht angeben — es war mir nicht möglich, die Steine an Ort und Stelle zu vermessen. Doch läßt das Photo eine Tiefe von mindestens 15 cm erkennen. Die Schale ist von außen sorgfältig geglättet. Die Vertiefung ist nur grob ausgearbeitet oder aber — die Photographien lassen eine eindeutige Entscheidung nicht zu — ursprünglich ebenso sorgfältig geglättet gewesen, wie die Außenfläche, im Laufe der Zeit jedoch durch Versinterung wieder entstellt worden. Der zylindrische Zapfen des Beckens mag dazu bestimmt gewesen sein, in das Erdreich eingelassen zu werden. Er ist nur grob behauen. In den sonst ebenen Beckenrand scheinen bei 12 Uhr und bei 2 Uhr Kerben eingemeißelt zu sein. Die Inschrift beginnt unmittelbar unter dem Beckenrand. Bis auf die ersten Buchstaben ist sie völlig erhalten. Buchstabenhöhe: 2 cm; Buchstabenform: lunar (vgl. Taf. CCLXIV, 2).

Der in fünf ungleich langen Zeilen angeordnete Text lautet:

]ων Μακέδονος
ἀρχιμύστης τὸν λου-
τῆρα καὶ τὸ ὕ-
4 δωρ ἐκ τῶν ἰδίων ἰσήγα-
γεν.

„Der Archimyste Neon (?) [1], Sohn des Makedon, hat das Becken und die Wasser (-Zufuhr) auf eigene Kosten besorgt."

Zeile 1: Vor ων ist auf der Photographie noch ein kleines Dreieck zu erkennen, das als das Ende der apizierten Mittelhaste eines Epsilon gedeutet werden kann. In den 99 in den Scheden der Wiener Kommission aufgenommenen Inschriften von Sagalassos — Prof. Dr. F. Schachermeyr gestattete mir zuvorkommenderweise die Einsichtnahme in das Material — kommt häufig ein Name vor, der der geforderten Deutung entspricht: Neon. Ich führe nur aus Lanckoronski die Nummern 210, 215, 217, 218 und 230 (?) an.

Zeile 2: Das bei weitem größte Interesse verdient zweifellos der zu Anfang der zweiten Zeile genannte Titel des Stifters: Archimystes, da die Belege dieses Wortes keineswegs so zahlreich sind. Eine auf mit Indizes versehene Arbeiten beschränkte Suche ergab an den folgenden Orten Belege für μύστης und mit ihm zusammengesetzte Titel, zahlreich zunächst in der alten nördlichen Heimat des Dionysoskultes, in Thrakien [2]: in Brâšljan/Sarmašik (Zeus Dionysos), in Tomis sowie in Nikopolis am Ister (Dionysos, lat.: archimystis, 227 n. Chr.), dann zwei in Kallatis (Kabiren, 3./2. Jh. v. Chr.? bzw. Dionysos) und ebenfalls zwei in Kellai/Kalugeria. Weitere Erwähnungen fanden sich in Stobi (Dionysos), Dionysopolis (Kabiren, ca. 48 v. Chr.), in Drama (Dionysos), Malko Tarnovo (συνμύσται des Zeus Dionysos), in Kara Orman, Bez. Tschirpan, in Apollonia/Sozopolis (Dionysos), Perinth (Dionysos, 196-198 n. Chr.) und in Madytos (röm. Zeit). Auch die Belege aus Thessaloniki (Dionysos) und Philippi (Dionysos) wird man hier anführen dürfen [3].

---

[1] Vgl. im folgenden zu Zeile 1.

Bei all diesen Texten wird es sich um Äußerungen eigentlicher Mystenvereine handeln [4]. Das läßt sich nicht von den aus Athen/Eleusis stammenden Erwähnungen von Mysten sagen [5]. Diese Texte, z.T. lange vor der Zeit der eigentlichen Mystenvereine, der

---

[2] Vgl. F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig, 1909), 37; E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen* (Leipzig, 1896), 207; N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (Rom, 1923), 7ff.

[3] **Brâšljan/Sarmašik**: *IGB* 3, 1865, mit Lit.; **Tomis**: A. Râdulescu in *SCIV* 14, 1963, 83, Nr. 5; *BullEp* 1964, 293. **Nikopolis**: *CIL* 3, 6150; **Kallatis**: 1.) Μουσεῖον 5, 1884/5, 47; *AEMO*, 6, 1882, 8f., Nr. 14; — 2.) *SEG* 25, 744, mit Lit.; **Kellai**: 1.) (Dionysos; Zeit Kaiser Gordianus' III.) *IGB* 3, 1517, 18, mit Lit.; — 2.) (ein Götterkosmos, u.a. mit dem thrak. Reiter) *IGB* 3, 1518, 2, mit Lit. Zur Lage des Ortes vgl. *op. cit.* zu Nr. 1515; **Stobi**: N. Vulič in *Mem. Acad. Royale Serbie* 75 (2. Serie), Nr. 58, 1933, Nr. 55; *REG* 47, 1934, 231; **Dionysopolis**: *IGRR* I, 662, 21; *IGB* I, 13, 21, mit Lit.; **Drama**: *BCH* 17, 1893, 634; *BCH* 24, 1900, 317; **Malko Tarnovo**: *IGB* 3, 1864, 4, mit Lit.; **Kara Orman**, Bez. Tschirpan: L. Robert, *Hellenica* 2, 131; **Apollonia/Sozopolis**: *CIG* 2052; *IGB* 1, 401, 6; **Perinth**: Poland, *op. cit.*, 355; *IGRR* I, 787; **Madytos**: D. Hereward in *ABSA* 57, 1962, 176, Nr. 1; *BullEp* 1964, 273; **Tessalonike**: *BCH* 24, 1900, 332; **Philippi**: *BCH* 24, 1900, 304f., Nr. 1.

[4] Auch der dem Kult der Samothrakischen Götter dienende Θίασος der Inschrift von Kallatis aus dem 3./2. Jh. v. Chr.: vgl. Ziebarth, *op. cit.* (Anm. 2), 57, 1.

[5] **Athen/Eleusis**: 1.) *IG* 1, 1, 35; — 2.) *IG* 2, 767 c 1; — 3.) *IG* 3, 620, 4; — 4.) *IG* 3, 700, 2; — 5.) *IG* 3, 701, 1; — 6.) *IG* 3, 713, 3; — 7.) J. J. E. Hondius, *Novae inscriptiones Atticae* (Leiden, 1925), 91ff.

Kaiserzeit, entstanden, sprechen von den Mysten der öffentlichen eleusinischen Mysterien, die keine Privatvereine darstellten. Dasselbe gilt von Samothrake (Kabiren), Kyzikos (Dionysos) und Nikomedeia [6].

Das griechische Mutterland besitzt nur für Argos (Kybele) den Beleg für einen Mystenverein, von den Inseln Thasos (Dionysos), Imbros, Melos (Dionysos) und auf Rhodos Lindos (Dionysos) [7]. In Rithymna auf Kreta wird einem christlichen Priester/Bischof der Titel Mystes zugelegt [8].

„Als Mittelpunkt und geradezu Geburtsstätte dieser späten Vereinsform der Mystengesellschaften hat ... Kleinasien zu gelten." (Poland, *op. cit.*, 37) Wir nannten im Zusammenhang der Orte, an denen ein öffentlicher Mysterienkult bestand, bereits Kyzikos und Nikomedeia. Stätten privater Mystengesellschaften waren in Bithynien/Pontos Amastris (Dionysos?), Claudiopolis, Sinope (Dionysos), Prusa (Isis und Sarapis) und Daskyleion (Dionysos). In Mysien finden wir Poimanenon (3./2. Jh. v. Chr.), an der Westküste Pergamon (Μήτηρ Βασίλεια), Thyateira (Dionysos?), Kyme, Smyrna (Dionysos, Demeter/Kore), Sardes, Philadelpheia (Dionysos), Teos (Dionysos, Kabiren), Ephesos (Dionysos, Demeter), Magnesia a. Maiandros (Dionysos), Tralles (Isis und Sarapis), Lagina (Iakchos) und Koliorga. In Phrygien sind die Städte Dorylaion (Dionysos), Pessinus (Kybele), Amorion (Mithras) und Akmonia (Dionysos) zu nennen. In Pisidien/Pamphylien Apollonia, Ormele (Sabazios), Sagalassos, Termessos (Hermes) und Juvadja (Μήτηρ Ὀρεία). Schließlich finden wir in Kilikien Tarsos, Korykos (sem. Gottheit?) und Seleukeia am Kalykadnos[9]. In Syrien und Ägypten war nicht ein Beleg für μύστης festzustellen. In den zahlreichen Mysterienvereinen vor allem Ägyptens ist statt dessen der Titel ἱερεύς gebräuchlich.

---

[6] Vgl. Poland, *op. cit.* (Anm. 2), 38f.; O. Kern in *AA* 6, 1930, 303ff., 313ff., 316ff.; K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen* (1919^{2}), 2; Ziebarth, *op. cit.* (Anm. 2), 205. C. Fredrich, *IG* XII, 8, 36ff.; P. M. Fraser, *The inscriptions on stone* (New York, 1960), 13; Hasluck, *Cyzicus* (Cambridge, 1910), 212. **Samothrake**: *IG* XII, 8 *passim* (gr. u. lat.); P. M. Fraser, *op. cit.*, *passim*; **Kyzikos**: „μύστης occurs in nearly every list" (Hasluck, *op. cit.*, 213); — 1.) *op. cit.*, 267 (cf. L. Robert, *Ét. Anat.*, 62, Anm. 3); — 2.) Hasluck, *op. cit.*, IV 66 (Dionysos) = *JHS* 25, 57, 7; — 3.) Hasluck, *op. cit.*, V 15 = *AM* 9, 22, 17; μυστάρχης: 1.) *CIG* 3663; — 2.) Hasluck, *op. cit.*, II 7; μυστηριάρχης: *CIG* 3666, 6; συμμύσται: *AM* 9, 28, 33; **Nikomedeia**: 1.) *CIG* 3773; *MdI* 12, 1887, 173f. zu Nr. 6; Ziebarth, *op. cit.* (Anm. 2), 205; *IGRR* 3, 7. — 2.) Sencer Şahin, *Neufunde von antiken Inschriften in Nikomedeia (Izmit) und in der Umgebung der Stadt* (Diss. Münster, 1974), 34, 3.

[7] **Argos**: *IG* 4, 659, 5f. 14; **Thasos**: *BCH* 1926, 242; L. Robert, *Étud. Anat.*, 62, Anm. 3; **Imbros**: 1.) *IG* XII, 8, 87; — 2.) *IG* XII, 8, 88; — 3.) *IG* XII, 8, 89; **Melos**: 1.) *MdI* 15, 1890, 246; *IG* XII, 3, 1098; E. Ziebarth in *RheinMus* (N.F.) 55, 1900, 509. — 2.) *JHS* 17, 1897, 14, Nr. 32; *JHS* 18, 1898, 60; *IG* XII, 3, 1125; **Lindos**: Chr. Blinkenberg, *Lindos* II, II 449, 13.

[8] **Rithymna**: M. Guarducci, *Inscript. Creticae* II, XXIV, 7. Ebenfalls in christlichem Gebrauch ist der Ausdruck in **Amaseia** (Pontos) belegt: vgl. Fr. Cumont, *Studia Pontica* 3, 101; *BullEp* 1954, 233, sowie in **Sebaste** (Phrygien): vgl. W. M. Calder, H. Grégoire in *BAcBelge* 1952, 851, Nr. 5; *BullEp* 1954, 233.

---

[9] **Amastris**: *CIG* 4152 c; L. Robert, *Ét. Anat.*, 291; **Claudiopolis**: *CIG* 3803; *IGRR* 3, 73; **Sinope**: V. Laurent, *Échos d'Orient* 1932, 420ff.; *BCH* 1900, 369, Nr. 3; *REG* 47, 1934, 241; **Prusa**: *BCH* 24, 1900, 366f., Nr. 2 u. 368, Nr. 3; F. K. Dörner, *Inschriften aus Bithynien*, Nr. 123 u. 124; L. Robert, *Hellenica* X, 59; *BullEp* 1950, 193; L. Vidman, *SIRIS*, 326; **Daskyleion**: *BCH* 24, 1900, 375f., Nr. 20 u. 617; Ziebarth in *RheinMus* (N.F.) 55, 1900, 511; **Poimanenon**: *MdI* 9, 1884, 35; **Pergamon**: M. Fränkel, *Inschr. v. Pergamon*, 334, 1f.; **Thyateira**: *BCH* 11, 1887, 483, Nr. 70; **Kyme**: Poland, *op. cit.*, 39; **Smyrna**: 1.) *BCH* 1933, 308 u. 307, fig. 50; *REG* 47, 1934, 243; — 2.) *SIG* 851; — 3.) *CIG* 3190; — 4.) *CIG* 3194; — 5.) *CIG* 3199; — 6.) *CIG* 3200; — 7.) *MdI* 14, 1889, 95, Nr. 25; **Sardes**: *JHS* 6, 1885, 348, Nr. 93; **Philadelpheia**: Keil-Premerstein, *Bericht üb. eine Reise in Lydien* (*DenkschrWien* 53, Bd. 2. Abh.) Nr. 42; **Teos**: 1.) Poland, *op. cit.* (Anm. 2), 38f. — 2.) *BCH* 4, 1880, 164, Nr. 21; Poland, *op. cit.*, 38; Michel, *Recueil*, 1307; **Ephesos**: 1.) Poland, *loc. cit.* (138-161 n. Chr.); — 2.) *BCH* 1, 1877, 289, Nr. 72; *SIG* 820 (83/4. n. Chr.); — 3.) Poland, *loc. cit.* (Antoninen); **Magnesia a. Maiandros**: 1.) *REG* 3, 352; Kern 215 b,; Michel 856 B (2. Jh. n. Chr.); — 2.) Kern 117 (2. Jh. n. Chr.); **Tralles**: *CIG* 2926 (Severer); — 2.) L. Vidman, *SIRIS*, 295 (Kaiserzeit); **Lagina**: Benndorf-Niemann, *Lykien* I, 134; **Koliorga**: *BCH* 24, 1900, 35; **Dorylaion**: (2 Inschr.) C. H. E. Haspels in *AJA* 1962, 285ff.; *MAMA* 5, 168, Nr. KB 6 (Kommentar S. 78f!); *BullEp* 1951, 48 u. 1963, 262; **Pessinus**: *OGIS* 540, *IGRR* 3, 230; **Amorion**: 1.) *REG* 2, 1889, 18 A; Cumont, *MMM* II, Nr. 4; Laum, *Stiftungen*, Nr. 175, 176; Vermaseren, *CIMRM* II, Nr. 22 (1. Jh. n. Chr.). — 2.) *REG* 2, 1889, 20 (1. Jh. n. Chr.); — 3.) *REG* 2, 1889, 21 C (1. Jh. n. Chr.); **Akmonia**: *MAMA* 6, 239; **Apollonia in Pisidien**: *MAMA* 4, 167; **Ormele**: Ramsay, *Cities* I 1, 290, Nr. 127 u. 310; — 2.) Ramsay, *op. cit.*, 310; **Termessos**: *TAM* 3, 1, 910; *BullEp* 1942, 160; — 2.) *TAM* 3, 1, 911; **Juvadja**: *SEG* 6, 718f.; **Tarsos**: *AA* 1901, 158 a, Nr. IV 7; Djambazli bei **Korykos**: *MAMA* 3, 57; — 2.) *op. cit.*, 60; **Seleukeia am Kalykadnos**: Heberdey-Wilhelm, *Reisen in Kilikien* (*DenkschrWien* 44), 1896, 104, Nr. 183.

Unter den nicht wenigen Orten, an denen ich anhand des Titels μύστης und seiner Komposita Kultvereine feststellte, weisen nur Kellai (2×), Nikopolis a. Ister, Nikomedeia, Kyme, Magnesia a. Maiandros, Thyateira und Juvadja Belege für einen ἀρχιμύστης als den Vorsteher dieser Gesellschaften auf. Zu diesen Städten gesellt sich nun Sagalassos.

Man darf in diesem Zusammenhang nicht versäumen, auf die Form μυστάρχης hinzuweisen, die sich in den oben bereits angeführten Inschriften von Claudiopolis, Kyzikos und Tomis findet. Der Titel μυστηριάρχης wurde nur in Kyzikos [10] und in Nikomedeia [11] verwandt. Συνμύσται nannten sich die Gruppen in Malko Tarnovo, Thasos, Samothrake [12], Poimanenon, Kyzikos, Smyrna [13], Pessinus und Koliorga. Den Plural μυστίδες fand ich nur auf Samothrake [14]. G. Petzl, Köln, hatte die Freundlichkeit, mich auf den nur für Smyrna belegten Titel πατρομύστης hinzuweisen [15], den Dittenberger [16] wie L. Robert [17] als einen Mysten deuten, dem der Titel bereits von seinem Vater überkommen ist.

Soweit feststellbar huldigte die überwiegende Mehrzahl der im Voraufgehenden zusammengestellten Kultvereine dem Dionysos (26), den Kabiren und der Kybele je vier, der Demeter und Kore drei. Es fanden sich zwei Kultvereine der Isis und Sarapis und je einer des Iakchos, des Mithras und des Sabazios. Und doch läßt sich aufgrund dieses Befundes nicht mit Sicherheit erschließen, welchem Gotte sich die Gemeinde von Sagalassos geweiht hatte, der der Stifter unseres Beckens vorstand. Denn gerade der Süd-Westen der Kleinasiatischen Halbinsel weist keineswegs mehr die Einheitlichkeit in der Dionysosverehrung auf, die sich vor allem in Thrakien feststellen ließ [18]. So finden wir gerade in der unmittelbaren Umgebung von Sagalassos in Ormele einen Kultverein des Sabazios, in Termessos einen solchen des Hermes [19] und im benachbarten Pamphylien in Juvadja einen Archimystes der Μήτηρ 'Ορεία = Kybele [20].

---

[10] *CIG* 3666, 6.

[11] Sencer Şahin, *loc. cit.* (Anm. 6).

[12] Hier ist die lat. Form Symmust[ae] . pii verwandt worden: vgl. P. M. Fraser, *op. cit.* (Anm. 6), 89ff., Nr. 36, 7.

[13] Poland, *op. cit.* (Anm. 2), 38; vgl. L. Robert, *Hell.* XI-XII, 226.

[14] *IG* XII 8, 218, 1.

[15] 1.) *CIG* 3173; *IGRR* 1393; vgl. *SIG* 1109, Not. 25 u. 26; Poland, *op. cit.* (Anm. 2), Index *s.v.*; W. Quandt, *De Baccho . . . in Asia Minore culto*, 1912, 147; — 2.) *CIG* 3195; *IGRR* 4, 1434.

[16] *Loc. cit.*

[17] *Documents de l'Asie Mineure Méridionale*, 1966, 89.

In Zeile 2/3 unserer Inschrift findet sich das Wort λουτήρ. Wir sind erstaunt, dieses Wort hier zu finden. Das, worum es sich bei dem Becken, das hier samt Wasserzufuhr gestiftet wurde, handelt, wird gewöhnlich mit περιραντήριον oder ἀρδάλιον (ἀρδάνιον) bezeichnet: ein Wasserbehälter, möglichst mit „lebendigem" Wasser [21], aufgestellt am Eingang zu einem Tempel oder anderen heiligen Orten, vielleicht noch mit einem Zweig versehen, daß man sich damit vor dem Betreten besprenge und reinige [22]. Λουτήρ dagegen hat an den inschriftlich belegten Stellen zumeist die Bedeutung: Gefäß für das bei gymnischen Spielen benötigte Öl [23], während es sonst ganz allgemein einen Behälter zum Waschen bezeichnet [24]. Dem für das Reinigungsbecken von Sagalassos zutreffenden Gebrauch des Wortes kommt am ehesten die christliche Inschrift *CIG* 8758 nahe, in der λουτήρ Taufbecken bedeutet.

---

[18] Über die Gründe für die Seltenheit der Belege für den Dionysoskult in Kleinasien vgl. O. Kern in *PWRE* V, 1026.

[19] Kann man für diesen in Termessos auch sonst noch belegten Kultverein des Hermes (s. außer *TAM* 3, 1, 910 u. 911 auch die Nummer 654: ἱεροφάντῃ 'Ερ(μοῦ). Vgl. auch die Sarkophaginschrift Nr. 922.) nicht dasselbe annehmen, was L. Vidman, *SIRIS*, 168 von dem auf der Stele in Bursa Zeile 2 angerufenen Gotte Hermes vermutet: idem est fortasse atque Hermanubis? Vgl. dazu auch H. S. Versnel, *Mercurius amongst the Magni Dei*, in *Mnemosyne* 27, 1974, 144-151.

[20] Auch die sonstigen Inschriften und die Münzen von Sagalassos helfen uns nicht weiter. Weder die einen noch die anderen lassen die Konzentration auf eine bestimmte Gottheit feststellen, die einen — auch dann noch hypothetischen — Schluß auf eine bestimmte Mysteriengottheit zuließe.

[21] Rohde, *Psyche* II¹, 405.

[22] Vgl. *DS* s.v. *Lustratio* und Fig. 4680 u. 4685.

[23] Ich fand: 1.) *CIG* 2820 A 10 (Aphrodisias); — 2.) *CIG* 3616; P. Frisch, *Die Inschriften v. Ilion*, Bonn 1975, 121, 13; — 3.) *CIG* 3617; P. Frisch, *op. cit.*, 123, 12 (beide Troas und beide mal Ölgefäß); — 4.) J. de Gagniers, alii, *Laodicée du Lykos, Le Nymphée, Campagnes 1961* (Québec et Paris), 265-276 (Ölgefäß); — 5.) *IGRR* 4, 454 (Pergamon); — 6.) *SEG* 4, 263, 10 (Stratonikeia, Ölgefäß).

[24] S. *LSJ* s.v. und *DS* s.v.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER ÄGYPTISCHEN KULTE IN BRIGETIO

V. WESSETZKY
(Budapest)

Tafel CCLXV

Man darf nie einen vergleichenden Massstab bei der Wertung der verschiedenen Entwicklungsgrade eines religionsgeschichtlichen Phänomens aufstellen. Beispiele hierfür liefert auch die hochbedeutende EPRO-Serie, in der die orientalischen Kulte der Römerzeit untersucht und bearbeitet werden. Mit den vorliegenden Zeilen wollen wir dem Initiator und Leiter derselben unsere aufrichtige Hochachtung aus Anlass seines Jubiläums bezeugen.

Das Studium der Entwicklung der ägyptischen Religion der Spätzeit sowie ihres Erscheinens ausserhalb Ägyptens sind für die Religions- und Sozialgeschichte ebenso wichtig wie das der altägyptischen Theologien. Die Untersuchung der ägyptischen Kulte der Römerzeit bietet gewissermassen noch grössere Schwierigkeiten, indem die uralte Religion von einer nichtägyptischen Welt aufgenommen wurde, deren Einfluss man auch nicht unbeachtet lassen darf. Die Forschung wird noch dadurch erschwert, dass bei der Wertung des Fundmaterials die Feststellung der Authentizität eines Fundes nicht immer einwandfrei bezeugt werden kann, indem zahlreiche ursprünglich-ägyptische Kultgegenstände aus Ägypten nach Italien oder in die römischen Provinzen gelangt sind. Die bisher erschienenen Beiträge der EPRO-Serie ermöglichen eine klarere Einsicht in das Problem der Verbreitung der orientalischen Kulte der Römerzeit, doch muss man hinzufügen, dass das im Laufe der Jahrhunderte zugrunde gegangene, verlorene — oder als Lokalfund nicht mit völliger Sicherheit authentisch bewiesene — und dadurch notwendigerweise ausser acht gelassene Material ein Vielfaches des ganz authentisch angenommenen ausmacht.

Die Verehrung der orientalischen Götter verbreitete sich über Ägypten nach Rom und von dort aus in die Provinzen. Gerade eine solche von Rom entfernte Provinzstadt Pannoniens soll für die

Behauptung Beweise beibringen, dass die Zahl der dorthin gelangten ägyptischen Kultobjekte diejenige der gegenwärtig bekannten weit übertroffen hat.

Brigetio (Szöny, Ószöny) war eine der wichtigsten Grenzstädte von Pannonien [1]. Ausser dem Limesweg längs der Donau mündete hier auch noch ein von Aquincum ausgehender zweiter Weg. Aus Brigetio führten Wege über Arrabona und Savaria nach Italien, über Carnuntum nach Vindobona weiter. Die Stadt gehörte ursprünglich zu Pannonia Superior, seit Caracalla zu Pannonia Inferior. Sie war also ein wichtiger Verbindungspunkt nach Westen, gleichzeitig auch eine Verteidigungslinie gegenüber dem jenseitigen Donauufer. Die Bedeutung ihrer militärischen Einrichtungen wurde noch durch das unweit von Brigetio westlich liegende Legionslager im Gebiet der heutigen Gemeinde Ács-Vaspuszta erhöht [2]. In Brigetio befindet sich bereits in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts ein Militärlager, das auf dem gegenseitigen Ufer von einer Gegenfestung unterstützt wird. Das römische Militär wird durch Hilfstruppen ergänzt, in denen auch das orientalische Element vertreten ist. Orientalen lebten auch in der an das Militärlager angrenzenden Zivilstadt, die zuerst am Ende des 2. Jahrhunderts zum Munizipium erhoben wird, aber sich immer mehr kräftigt und erweitert. In den Provinzen — also auch in Pannonien — dominiert unter dem Militär der Mithraskult, während die Orientalen ihren einheimischen, vor allem den vorderasiatischen Göttern huldigten [3]. In Brigetio darf man aber auch die Verehrung der ägyptischen Götter nicht ausser acht lassen, deren Anhänger sich besonders in der neben dem Militär immer wichtiger werdenden Bürgerschicht fanden, wobei es auch unter den Soldaten Isisanhänger gab. Auf dem von der Donau zum Teil ausgewaschenen Ufergebiet von Ács-Vaspuszta [4] wurde eine schön geformte ägyptische Osirisstatuette [5] entdeckt. Ein weiteres Hindernis neben den Verwüstungen der Naturkräfte bildet in der Wertung der orientalischen Kultdenkmäler von Brigetio und Umgegend die Feststellung der Authentizität der Lokalfunde. Das an archäologischen Denkmälern so reiche Donauufer wurde nämlich von seinem Besitzer im vorigen Jahrhundert eifrig durchsucht, und die dort gefundenen archäologischen Gegenstände wurden gesammelt. Er verschenkte einzelne Objekte an Sammlungen, u.a. an das Ungarische Nationalmuseum, in dessen Inventarbuch vom Jahre 1884 die Herkunft aus Brigetio einer Situla, eines Doppeluräus und einer Osirisstatuette festgehalten wird [6]. Aus dem Flussbett ist auch eine hohle Isisbüste zum Vorschein gekommen [7]. Ausserdem ist aus Brigetio noch eine hellenistische Isisstatuette bekannt sowie eine Apisstatuette und das Fragment eines Uschebti [8]. Die Vermutung ist berechtigt, dass die Zerstreung der erwähnten Privatsammlung auch den Verlust mancher wertvollen orientalischen Kultdenkmäler der Römerzeit bedeutet.

---

[1] Grundlegend für die Forschung von Brigetio: L. Barkóczi, *Brigetio*, Bd. II (*Dissertationes Pannonicae*, Ser. II, N° 22; Budapest, 1951).

[2] D. Gabler, *Ujabb feliratos kőemlék az ácsi táborból*, in *ArchErt*, 94 (1967), 199ff.

[3] Über die orientalichen Kulte in Brigetio: Z. Kádár, *Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (= EPRO 2; Leiden, 1962), 59ff.

[4] D. Gabler, *Ujabb feliratos kőemlék Ács-Vaspusztáról*, in *ArchErt*, 96 (1969), 194ff.

Die als Lokalfund von Ács-Vaspuszta und Brigetio [9] bekannte Osirisstatuette kann schon als Beweis dafür dienen, dass Osiris als Symbol der Unsterblichkeit und Wiedergeburt nicht zufälligerweise oder als Schmuckgegenstand in die ferne Provinz gelangt ist. Die künstlerisch anspruchlosen kleinen Statuettenformen sind ein Beweis dafür. Zwei solche Osirisstatuetten von einfacher Arbeit werden im Museum von Hódmezővásárhely aufbewahrt [10], und das Inventarbuch bezeichnet als Fundort Brigetio. Dies kann aufgrund des Obengesagten nicht mit voller Sicherheit behauptet werden, aber die Möglichkeit besteht doch, und darum verdienen die beiden Statuetten, kurz beschrieben zu werden. Die Osirisstatuette (Inv.

---

[5] V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (= EPRO 1; Leiden, 1961), 53, Abb. 21.

[6] *Ibid.*, Anm. 3.

[7] *Ibid.*, Anm. 1.

[8] I. Paulovics, *Brigetioi kisbronzok magángyüjteményekből*, in *ArchErt*, III. Ser., (1942), 216ff. Paulovics hat die Aufmerksamkeit auf die Kleinbronzen der Privatsammlungen gelenkt.

[9] V. Wessetzky, *o.c.*, 53.

[10] Dr. M. Szabó lenkte meine Aufmerksamkeit darauf. Ihm und dem Museum in Hódmezővásárhely will ich an dieser Stelle für die Möglichkeit der wissenschaftlichen Untersuchung und Publikation danken.

Nr. 1805) (Taf. CCLXV, 1) ist 8 cm hoch. Der Bolzen unter dem Fuss deutet auf die Aufstellung in einem Heiligtum hin. Die mit den gewöhnlichen Attributen versehene Statuette mit Uräusschlange an der Atefkrone ist von einfacher Arbeit. Ebenfalls ägyptischen Ursprungs ist auch die andere einfache, 6,9 cm hohe Osirisstatuette. (Inv. Nr. 1804) (Taf. CCLXV, 2), bei der der Herrscherstab sich unter der Hand in gerader Linie fortsetzt. Der Einfluss der ägyptischen Glaubenswelt und der des Osiris auf Rom konnte auch im fernen Brigetio als Symbol der erhofften Ewigkeit erscheinen.

ISIS AND MITHRAS ON ANDROS

Some considerations

R. E. WITT
(London)

Plates CCLXVI-CCLXX

For all who are engaged in the study of oriental religions in the Roman Empire the importance of Palaiopolis, the ancient capital of Andros in the Cyclades, is considerable because of the existence there of traces both of Isis and Mithras. This has been known for long. The Andros version of the aretalogy, or the *Praises of Isis*, has been made available through the exertions of Curtius, Ross, Sauppe and Peek.[1] Over sixty years ago Sauciuc published an inscription which is accepted as proving that a Mithraeum was constructed at Palaiopolis at the beginning of the Third Century A.D. by M. Aurelius Rufinus, an *evocatus* in the Praetorian Guard. With the natural enthusiasm of the archaeologist on the brink of new discoveries, Sauciuc could write in 1910: "Wir hoffen, dass alle Schwierigkeiten einer systematischen Grabung der antiken Stadt Andros doch einmal sich werden überwinden lassen mit Rücksicht auf der Erfolg, der hier zu erwarten ist." [2] Nevertheless, never since then has the hope been realised. Despite recent efforts on the part of the writer of this article, the spade has still to be thrust down into the earth along the Palaiopolian Wall in a trial dig to find out, if possible, just where the Cave of Mithras was constructed and dedicated by Praetorian Mithraists in the reign of Septimius Severus.[3] The presence of the Egyptian and Persian divinities on

---

[1] Peek, in his introduction to his *Isishymnus von Andros* (1930), acknowledges the work of his predecessors. About the German's careful study of the inscription old Lukrezis has spoken glowingly.

[2] In *RM* (1910), Vol. XXV, p. 272.

[3] Expectations of a trial dig, which at the beginning of 1976 seemed extremely likely, have not been fulfilled. This, in spite of the kind intervention by Prof. Vermaseren himself in a letter to the competent authority: "Excavations might be of high importance, because characteristic traits of the cult in Greece might be revealed as well as data about the conditions by which it spread".

Andros seems strangely ignored. Neither Isis nor Mithras is named by Leekley and Noyes in their recent account of archaeology in the Cyclades when reporting on Andros.[4]

During several visits to Palaiopolis in the company of an Andriote friend, Mr. M. G. Dimitriadis,[5] the present writer has obtained at first hand some facts which deserve consideration in a preliminary study of the two cults and their inter-relation. Till excavations are actually undertaken, theorizing about the position of Isis and Mithras on Andros is hazardous. Nevertheless, the pioneering excavations by Kontoleon in 1956, which revealed the ancient Agora by the sea shore,[6] encourage hope of further digging in the area of the *Porta*, and the expression of speculative thoughts about what is extant above the ground.

Palaiopolis is situated about half way along the west coast of Andros at the foot of the island's highest peak, the Kouvara.[7] I agree with the view of Sauciuc, who follows Miliarakis and Philippson, that the ancient city of Andros occupied the same site.[8] Its topographical security and the fact that it faces directly towards Attica must have made it important in classical and Hellenistic and Imperial times for maritime trade and so for the reception of foreign cults.[9] Sauciuc's ground plan (Fig. 1) shows very clearly how steep the terrain is. Le Bas called Palaiopolis "a huge amphitheatre", a city "built upon terraces which fell down step by step to the sea".[10] Here perhaps is the reason for the long neglect of such an important site, although the topography and stratigraphy of the whole area had been carefully considered years ago by the three scholars already mentioned.[11] In 1880 it was

---

[4] *Archaeological Excavations in the Greek Islands* (1975), Dorothy Leekley and Robert Noyes.

[5] My debt to his intimate knowledge of local conditions and to his sharp eye and keen brain cannot be easily put into words.

[6] See 'Αρχ. Χρον. 1961, p. 1ff.

[7] Sauciuc, *Andros* (1914), p. 6, where the bibliography is given.

[8] Sauciuc, p. 8.

[9] Trade and religion travelled together in the ancient world. Cf. my remarks on the sea link between Alexandria and Puteoli, in *Isis in the Graeco-Roman World* = *IGRW* (1971), p. 70.

[10] In *RA* (1946), p. 281. The whole sentence is interesting: "C'est au pied de ce vaste amphithéâtre qu'un paysan, en feuillant le sol, découvrit, il y a quelques années, une chambre souterraine ..."

[11] Sauciuc, pp. 5ff. with the documentation.

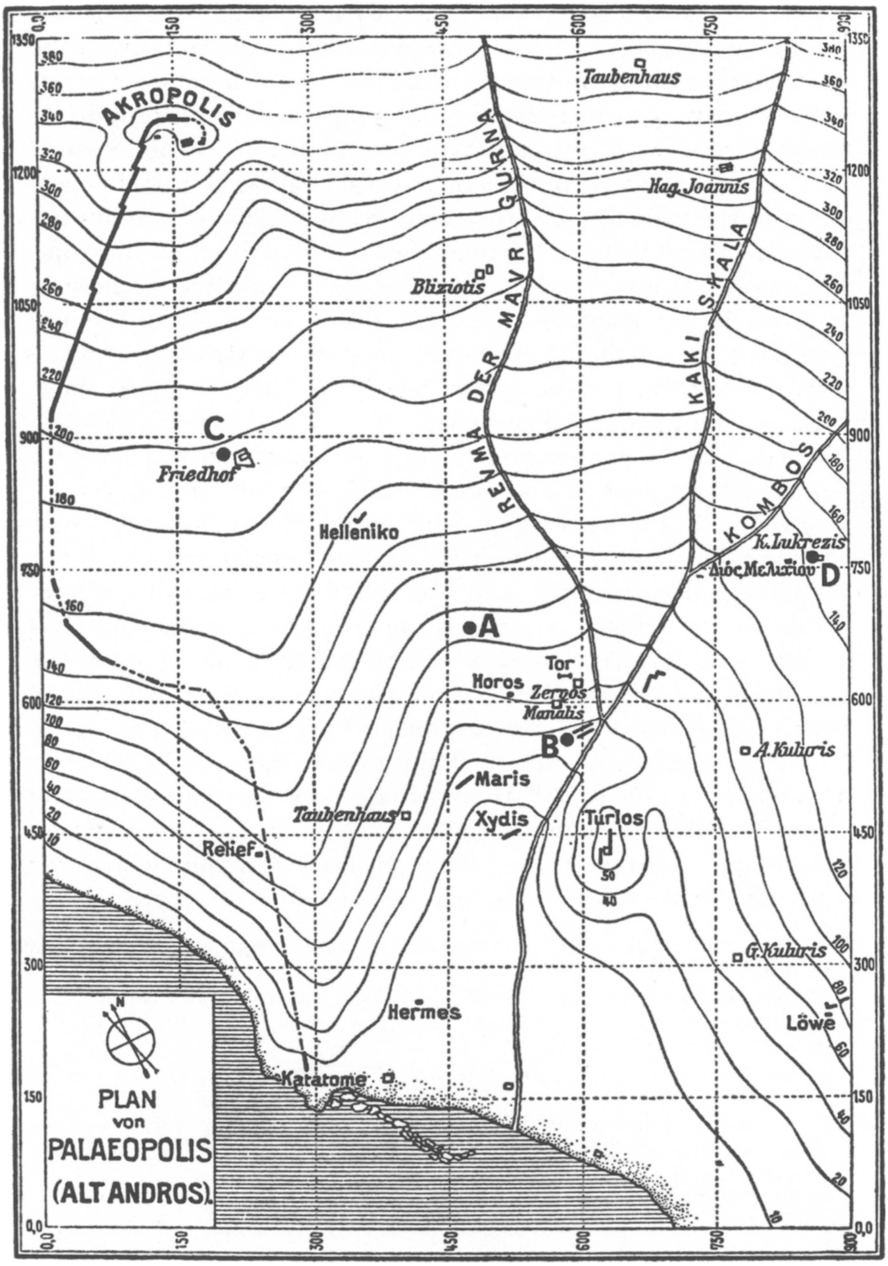

AKROPOLIS
Taubenhaus
Hag. Joannis
Bliziotis
RENMA DER MAVRI GURNA
KAKI SKALA
KOMBOS
K. Lukrezis
Διὸς Μελιχίου
D
C
Friedhof
Helleniko
A
Tor
Horos
Zergos
Manalis
B
Maris
Xydis
Turlos
Taubenhaus
Relief
A. Kuliris
G. Kuliris
Löwe
Hermes
Katatome
N
PLAN
von
PALAEOPOLIS
(ALT ANDROS)
0,0
150
300
450
600
750
900
1050
1200
1350

Fig. 1 (from Sauciuc). A) Church of Panayitsa; B) Inscription to Mithras; C) Cemetery; D) Cottage of Interegis.

pointed out by Miliarakis that Andros had been recorded by ancient geographers and historians as an island with a single city, the position of which could be easily determined by the ancient walls and the statues discovered there, as well as from other antiquities and inscriptions.[12] Yet he did not make mention of Mithras as having been worshipped there, but only of Isis, who had been located at Palaiopolis by Ross in 1841.[13] Le Bas, in an article published in 1846, reported having found a bilingual inscription, which began SANCTUS DEUS (he had not seen the stone on which are inscribed the revealing words of the Mithraic text SANCTO DEO INVICTO SPELEUM) and which he considered should be dated to the period when Christianity and pagan religion were running neck and neck on the island, the former possibly making overtures to the latter with a view to an understanding.[14] It may be added that in the same passage Le Bas, following the lead of Ross, argued from the small size of the Bay and what he took to be the difficulty of defence by land that Palaiopolis could not have been the ancient port of Andros specified by the ancient geographer Scylax, which must be Gavrion.[15]

Visitors to Andros, from the days of Bondelmonte to Ross, Le Bas and Miliarakis and Paschalis, have all been impressed by the archaeological remains. For Bondelmonte the island was remarkable for magnificent sculptures all over the place.[16] These words gave Ross his cue. In his account of what he declares he saw on the pioneering visit to Palaiopolis when he came across the *Hymn of Isis*, some allowance must be made for the hyperbole of an over-enthusiastic reporter. Nevertheless, the general picture which Ross gives, in particular of the area around the so-called *Porta*, is convincing and can be verified by anybody who goes there (as the present writer has done recently more than once). Admittedly the tall column of the *Porta* itself has fallen down, although still upright when Sauciuc photographed it earlier this century.[17] But the whole area in the vicinity of the two points marked A and B on the ground plan (Fig. 1) is apparently one of potential richness for future archaeologists. As was noted by Ross, fragments of sculpture are scattered about. But ruins in the shape of a building are lacking, material from ancient monuments having been used to shore up the walls. "Ueberall liegen zerstreute Trümmer, Marmorquadern, Säulenbasen, Säulen, Gesimse, Fragmente von Sculpturen, auch Inschriften, aber nirgends wohlerhaltene Ruinen von einem monumentalen Charakter, ausgenommen einzelne Reste antiker Substructionen aus grossen Schieferquadern, um die Terrassen der alten Stadt zu stützen." [18] More specifically, in concluding his report on Palaiopolis Ross mentions his discovery of the *Hymn of Isis* at the cottage of John Lukrezis (point C on Fig. 1) as though the inscription were of considerable size: "eine grosse Marmortafel mit einer hexametrischen Inschrift auf die Isis, in vier Columnen...".[19] The present writer peered hard to find the whitewashed letters in their dauntingly tiny script on the tablet of modest dimensions which makes the lintel.

---

[12] Miliarakis, ʽΥπομνήματα Περιγραφικὰ τῶν Κυκλάδων Νήσων, Ἄνδρος, Κέως (1880), p. 110. The suggestion is made that the ancient city was abandoned long before the 11th Century as no early churches exist.

[13] Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln* (1843), reprinted in 1913 as *Inselreisen*, II Teil, p. 18. The discovery was made in climbing down from the Acropolis at the half way point.

[14] Le Bas, *loc. cit.*, p. 289.

[15] *Ibid.*, p. 281. At Gavrion the Church Ἡ Παναγίτσα τοῦ Γάλλου perpetuates the name of P. Glitius Gallus, for whom cf. Sauciuc, p. 91.

[16] Ross prints only half of what Bondemonte wrote. "Quid fuerit in hac insula actum vestigia manifestant. Nil aliud invenitur nisi magna et magnifica sculpta per totum".

The stone is said by the chief surviving Lukrezis to have been brought to the house from a field in the region of the cemetery (point D on Fig. 1). A casual mention of a statue formerly on open ground by the spot from where the *Isis* tablet had been taken into the cottage of the Lukrezis family resulted in further investigation. True enough, such a statue has survived. In August, 1971, it was standing behind the locked door of the church of Panayitsa (marked A) where it was sketched (Fig. 2). Outside the church were observed broken pieces of spirally fluted columns produced from very white crystalline marble. Here are the signs of the existence of an archaeological site, apparently a temple. With these remains the statue has not necessarily any connection. It may well have been transported into the church for protection. Headless, but even so, more than of normal human dimensions, the statue, which is obviously a relief, stands upright with the slab at its back well away from the wall.[20]

---

[17] Sauciuc, p. 18.

[18] Ross, p. 17.

[19] Ross, p. 18.

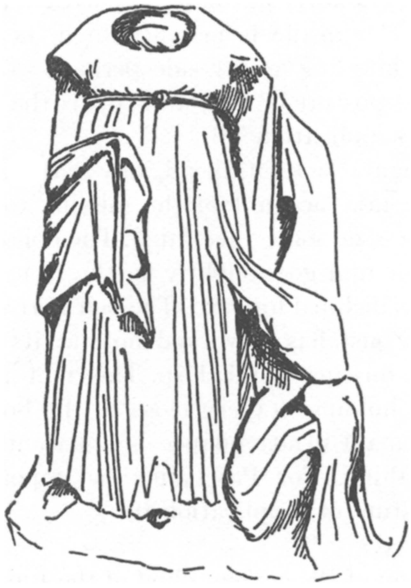


Fig. 2 Drawing: Mary E. Witt

Sauciuc undoubtedly encountered the very same statue and was able to photograph it when it stood in the open, one sunny day before the First World War (Pl. CCLXVI).[21] He provides the reader with a complete description, noting that at the side of the chief figure, which he regards as that of a woman, is another one, female also, who is on the right knee. The same relief, Sauciuc thinks, may have been seen by Buchon. Paschalis gives the gist of what Sauciuc reported (as well as the illustration) with a reference to Ross.[22] Paschalis himself states that as early as 1901 he tried to arrange for the removal of the relief to the Andros Museum, which proved impossible because of its size and weight. He does not exactly agree with Sauciuc as to the measurements, but follows him in supposing that here is a Roman lady, whose dress portrays the fashion of the Roman Empire. Her girdle is fastened high, nearly beneath the breasts. The girl kneeling at her side perhaps as her maidservant is not in the usual posture—"but, and this is the important point, in an attitude of supplication".[23]

---

[20] In 1880 this female figure, it seems, stood ἐντετειχισμένον alongside the *Isis Hymn*, at Loukrezis' house (Miliarakis, p. 113).

[21] Sauciuc, p. 17, where it is named "Grabrelief". The details and the photograph are repeated by Paschalis, Ἄνδρος, Vol. I, p. 573. The clarity of outline well indicates the brilliant sunshine.

As the main figure lacks its head, any certain identification is impossible. If we take account of the missing top part, the total was more than life-size, some 7 feet high. The hollow for the missing neck is still visible and goes slightly to the front, suggesting that the head itself was inclined forward. The belt narrowly fastening the chiton under the bust has a worked hole at its centre, intended perhaps to take a missing metal clasp. The right arm, now missing, might have been holding drapery close to the body. Sauciuc considered that the maid in attendance is apparently occupied with her mistress' clothing. For Paschalis, the important fact is the maidservant's gesture of supplication.[24]

Who is portrayed?

On the testimony of the current chief of the Lukrezis family, this relief was once outdoors in the vicinity of the tablet on which is inscribed the *Hymn of Isis*. Have we to visualize here a scene, not uncommon in the cult practice of the Graeco-Roman world? An act of adoration before divinity? *Is it, in fact, the goddess Isis (though now, alas, beheaded) to whom her attendant priestess ministers?*

Before we turn from Isis to Mithras, something must be said about what is recorded by Hiller von Gaertringen in editing an inscription from Andros (*IG* XII, v, 795). He prints the single name ΔΩΡΟΘΕΟΣ, followed by a tantalizing TO, adding "supra iuvenem Isiacum." Stuart and Revett had previously published the same inscription along with the figure of the allegedly Isiac youth, here reproduced (Pl. CCLXVII), and had given the following explanation. "This, and another figure, representing a priestess of Isis, are mentioned ... as having been found on Andros. No drawing of the other figure has been preserved." [25] If we consider solely the figure of the boy, holding some object in his right hand which might be part of a staff,[26] there is nothing to establish his having a connection with the Isiac cult. Von Gonzenbach has collected types of children whose tonsure showed they had been initiated into it. But in the drawing given by Stuart and Revett of the statue which has apparently disappeared, there is not a trace of the characteristic hair style of Isis.[27]

---

[22] *Ibid.*, p. 571. But it was Buffon, not Ross, who mentioned the statue.

[23] *Ibid.*, p. 573. Τοῦτο εἶνε τὸ σπουδαῖον, ἐν στάσει ἱκεσίας. Another such "statue of supplication" is reported (*ibid.*, p. 576) as having been located "in the field called Buffeion". But this has not been seen by M. G. D. and myself. See also Miliarakis, p. 112.

[24] Sauciuc notices the genuflection ("auf das rechte Knie gesunken") but apparently attaches no religious significance to it, merely suggesting a comparison with Conze, *Att. Grabrel.*, no. 901, Pl. 177.

The traditional gods of the Hellenic pantheon, as Sauciuc points out, were well represented on Andros: Zeus and Apollo, Demeter and pre-eminently Dionysus, from whose temple according to Pausanias the wine flowed miraculously once a year.[28] For the last-named, theophoric names such as Dionysodoros and Bakchios are revealing, as are others from which may be inferred the existence of other cults on the island which are not indigenous. For example, the name Metrodoros which appears several times indicates the presence of Cybele, Magna Mater, whose Phrygian origins and association with Attis must be remembered. Another Phrygian deity whose importance is established by the religious names Andriotes chose is Men. We find Menogenes, Menodotos, Menophilos, and that of a priest called Menekrates, whose father bore the Jewish-sounding name of Simon.[29] Names that are linked with Egyptian religion are Ammonios and Isidoros.

From two inscriptions (*IG* XII, v, 737, 738) we can see that a

---

[25] *Antiquitates Athenienses* IV, 1816, Stuart and Revett (printed in *IG* as Re*w*ett), p. 35, Pl. vii.

[26] My friend, Prof. Gwyn Griffiths, has profferred this suggestion.

[27] Gwyn Griffiths reminds me of Gonzenbach, whose treatment of the Horus Lock is referred to in *IGRW*, p. 221.

[28] Sauciuc, p. 110. Pausanias (*ibid.*, p. 87) was an Andriote.

[29] *IG* XII, v, 759.

Roman called L. Memmius Rufus had adopted the name Isidoros "in religion" and had dedicated the statue "of a goddess" for whom he had built a shrine: ναός, προναίον and βωμός. Sauciuc very rightly stresses the importance of the religious name assumed by Memmius: "Der Name ... den Memmius Rufus führt, setzt ebenfalls den Isiskult voraus." Yet Vidman in his generally admirable *Sylloge* fails to include this valuable material for Andros, being unduly sceptical about the importance of theophoric names in the Egyptian cult unless they are indubitably early.[30] The Memmius who assumed an Isiac name was probably related to a senator put to death by Septimius Severus.[31]

Sauciuc leaves on one side the identification of the goddess specially favoured by Memmius. Surely everything that we know points to her being Isis. One who had adopted "in religion" a Greek name which was her own peculiar gift could not have honoured, in this instance, any other divinity than her.

It is time now to turn to Mithras. Despite the evidence produced by Sauciuc for a Mithraeum on Andros, little enough has been printed on the subject since Sauciuc in 1910 published the text which is now reproduced here. *Pro salute imp. Caesari / L. Septimi Severi et M. Aur. Antonini / Augg. et [P. Septimi Gaetae] Caesari / M. Aurelius Rufinus evocatus Augg. nn. / sancto deo invicto speleum constituit cum / mil. pr. Fl. Clarino, Ael. Messio, Aur. Iuliano.* The dedication has been fully discussed not only by Sauciuc and M. Durry but also very recently by N. Reid in a useful inquiry as to why the four soldiers named as members of the Praetorian Guard came to be on Andros at all.[32] Since the task of discovering and excavating the Mithraeum has still to be undertaken, I have little to add to the discussion now, save on two principal points. Where are we to start looking for it? And is there already anything extant which could have been brought out of it?

The dedicatory stone, as Sauciuc has written, is inset at the present level of the ground within the best-preserved terrace wall of Andros at a distance of some 40 metres from the *Porta*. Although the marble blocks which compose the wall are not all of the same dimensions, the construction is carefully planned, which fact, taken together with their size, suggests that this area formed one of the centres of the ancient city.[33] The earth under the stone may be cavernous. Whatever the reason for its present position, where like Sauciuc years ago, my friend Dimitriadis and I have seen it (Pl. CCLXVIII, 1-2), its removal from a very distant site to where it is seems hardly credible. Here, and nowhere else, ought we to start our search for the Mithraeum of Andros.[34] As though to lend support to such a theory, the waterfall near at hand cascades down the glen, an admirable advantage for those who practised the mysteries of Mithras.

---

[30] Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (1969), p. xii. "Nomina theophora, ceterum non tam multa in Isidis et Sarapidis cultoribus, non usui sunt nisi ad ipsa cultus primordia indaganda".

[31] *IG* XII, v, 738. The inscription is close to the "Eros" relief. For Dressel's identification cf. *PWRE* XV, i, *col.* 636, 31).

[32] *The Mithraeum on Andros*, in *ZPE*, 18, ii (1975), p. 207.

What does Palaiopolis actually reveal to us of the cult? At this point Paschalis can provide help. Deeply devoted to the archaeology of his native island, Paschalis who had read Sauciuc and therefore should have recognized the importance there both of Isis and of Mithras strangely failed to mention either, when describing remains which belong to one or the other. All the same, his descriptions have their value. Thus he specifies a small statue which "exists in the house of John Roussos" but which today is no longer there.[35] A youth is wearing a barbaric dress with short sleeves and bracelets on his wrists. He has trousers tightly fitting to his legs and his feet are sandalled. He leans on his right foot with the left bent and at rest in front of it. On his head he wears a Phrygian cap divided into three parts, two of which fall down by the side of his head, and the third at the nape of his neck. He holds his right hand to his chin, as an indication perhaps of grief.[36]

Paschalis wrote his description in Greek. But when we read in an English version just what he saw the picture he brings to our eyes is unmistakably that of the Mithraic Cautopates.

---

[33] Sauciuc, pp. 19-20. Kontoleon has located the Agora along the shore.

[34] Sauciuc (p. 124) recognized the importance of the inscription but did not consider the probability of the actual "Cave of Mithras" being somewhere very near.

[35] Efforts by M. G. D. and myself to find it in the Andros Museum have so far failed. The sex is mistaken in Miliarakis, p. 112.

[36] Paschalis, I, 579. Apparently ταινίαι (redimicula) covered the ears (Miliarakis, p. 112).

Like Sauciuc before him, Paschalis treats of the figure of a so-called naked Eros, which I have seen (as they did) in the outside wall of the house of Nicholas Antony Kasidonis.[37] Eros is "walking lightly to the right on his right foot and raising his left." (Pl. CCLXIX).

In Vermaseren's *Corpus* is included information about a very well-known example now in the Louvre of Mithraic iconography.[38] The tauroctony is the main theme, and on either side of the Divine Killer stand Cautes and Cautopates. Above at each top corner are portrayed, as if to emphasize the respective roles of Mithras' two principal attendants, two smaller figures, which Vermaseren names Phosphoros and Hesperus. The latter is significant for our purpose. "In the right upper corner Luna descends in a *biga*, also guided by a naked child with a torch pointed downwards." The naked child who forms one small element of this typical Mithraic scene, whether we call him Hesperus or Eros, is precisely the same as the one on the wall outside the house of Kasidonis.

Cautes and Cautopates, so significant in the cult of Mithras, are close relatives of Attis, Cybele's paramour. We must not forget that a Mithraic "pater" and "hierophanta" could dedicate his offering to Cybele and Attis.[39] Since the goddess is known to have been worshipped on Andros, we might be tempted to think that the youth in the barbaric dress with a Phrygian cap referred to by Paschalis is somehow linked with her cult. But the look of mourning on his face stamps him as the genuine Cautopates of Mithras. In addition, the "Andros Eros" is unmistakably Mithraic in character. Its provenance from the Mithraeum dedicated by M. Aurelius Rufinus is a plausible guess, when we recall that the treatment is identical with that of the "Hesperus figure" from the tauroctony scene on the Louvre relief from the Mithraeum on the Capitoline in Rome (Pl. CCLXX).

By the beginning of the Third Century A.D. religious syncretism was commonplace in the Graeco-Roman world, and Andros could not have been an exception. Elsewhere I have argued (against some others, including Cumont) that "Isis and Mithras were mutually complementary rather than antagonistic".[40] Even in the priesthood, a "Mithras" could serve Isis, and a "Serapion" Mithras. As the series *EPRO* has so well shown, in the world where Christianity was struggling to establish its supremacy the divisive lines and barriers which our imagination all too easily invents under the influence of centuries-old Christian tradition are rather superficially apparent than historically real. The watch-word of paganism was assimilation. Cybele was the Great Mother of all the gods, Mithras the one in whose temple the denizens of the Graeco-Roman pantheon and the Danubian Horsemen and the tribal deities of Britain could find a comfortable home, Isis the goddess to whom the worshipper could exclaim: "Una, quae es omnia." Such seems to have been the religious climate on Andros. Perhaps Isis and Mithras there, along with Cybele and Attis, lived side by side close to the *Porta* of Palaeopolis. Perhaps Le Bas was correct in thinking of an attempted rapprochement on the island between paganism and Christianity.

---

[37] Sauciuc, p. 26. Paschalis, I, 574. Cf. supra note 31.

[38] *CIMRM* 415.

[39] *CIMRM* 520. Cf. also nos. 378, 513, 515, 522.

Theophoric names such as we have found on Andros imply religious eclecticism of a kind which as is well known existed at Delos and elsewhere in the Cyclades. The case of Memmius, cited earlier, is illuminating. Although for civil purposes he kept his three Roman names, yet as a believer in Isis he called himself after her. Such a religious custom was shared by Mithraists and Christians. When you are reborn spiritually, you must be called differently from that person you were before. The first of all Christian missionaries, the Jew to whom Mithraic Tarsus gave birth, underwent (the narrative implies in Cyprus) a significant change of name—from Saul to Paul.[41] In later Christianity the appearance of theophoric names of Isiac and Mithraic origin is startling. As I have pointed out elsewhere, there are more than forty occurrences of Isidoros as an episcopal or hagiographic name.[42] We all know how bitter was ecclesiastical hostility towards Mithras. Nevertheless, the titles assumed by some of the early Popes bear tribute to his name and his Persian origin: Aniketos, Leo, Hilary, Gelasius and Hormisdas.[43] In short, what happened on Andros in choosing non-secular names at religious initiation is the pattern which paganism and Christianity followed equally. Borrowing from theologically strange sources was carried out with neither hesitation nor scruple.

---

[40] *Mithraic Studies*, Vol. II, p. 492.

[41] See Acts, 13, 17. Cf. also my own note in *IGRW*, p. 321.

[42] Cf. *IGRW*, p. 280.

Palaiopolis has been utterly neglected by archaeologists for many years. Yet one traveller after another has drawn attention to its potential importance. In particular, ever since Sauciuc edited the dedication by Rufinus the quest for the Mithraeum which the stone indicates has been open to the competent authorities, yet sadly neglected. What is urgently needed is a trial dig in the area of the wall where the inscription is situated. The parallel of Mithras at Walbrook should inspire it. Here the find of a slab with the tauroctony scene upon it in the 19th Century signalled the excavation of the London Mithraeum there in 1954. The long awaited discovery of the Andros Mithraeum would prepare the way for systematic digging of Roman and Hellenistic strata which lie close to the surface and could then be followed by the detailed exploration of classical, archaic and prehistoric sites which may be assumed to lie within the region of the ancient city.

Addenda

The Church of Panayitsa (marked A) is correctly styled "Panagias Eisodias", said to be very ancient. Its restoration took place, I am told, in 1958, the work being carried out by the local priest, Fr. Antony Levantis. He informs me that the statue was found in a field, which he has taken me to see, and conveyed by him into the church in 1961.

After my article had been accepted for publication, I was able to persuade the archaeological authorities responsible for the Cyclades, under the Greek Ministry of Civilization and Science, to carry out a short trial dig by the ancient wall immediately under the stone on which the Latin inscription has been engraved. Although the two or three days of excavation gave us no clue as to an entrance to a "Cave" south of the wall, from our trial pit we unearthed plenty of shards, possibly of Roman provenance. Two Greek archaeologists, Miss Preka and Mr. Tsakos, who are now with first-hand knowledge of the site, assure me that the work, begun in July 1977, ought to be continued in the Spring of 1978. My warmest thanks are due for the necessary financial support to two Andriote supporters, Messrs John B. Goulandris and Alexander N. Goulandris, both in London. Without their keen interest I could not have progressed this far.

---

[43] To take but two examples from *CIMRM* the *syndexi* are "hilares" (423) and Sarapis-Mithras ἀνείκητος (463).

LIBANIUS ET LES LOIS

J. WYTZES
(Kampen)

Le 25 mai 385 le *praefectus praetorio per Orientem* Cynegius reçut de l'empereur Théodose la loi, par laquelle il fut défendu de prédire l'avenir en contemplant le foie et les intestins des victimes sacrifiées [1]. Dès 381 l'empereur avait défendu de visiter un temple dans cette intention [2]. La cause de la promulgation de cette loi était qu'on avait fait des recherches sur la durée de la vie et sur la succession du prince [3]. Les empereurs avaient toujours redouté de pareilles recherches vu que le résultat pourrait en être un stimulant pour des usurpateurs. Pour l'époque où vécut Libanius nous citons la loi de Valentinien et Valens de l'année 364 dans laquelle les sacrifices nocturnes sont défendus [4]. Cependant Valentinien révoqua cette loi sur les instances de Praetextat, lorsque celui-ci lui fit observer qu' alors la vie serait impossible pour les Grecs, et permit d'accomplir tous les rites κατὰ θεσμὸν [5]. C'est à dire qu'il n'avait pas l'intention de gêner la religion païenne [6]. Il explique cela expressément dans la loi du 29 mai 371: VIIII 16, 9 *IMPP. Val(entini)anus, Valens et Gratianus AAA. ad senatum. Haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. Nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus. Dat IIII Kal. Iun. Treveris Gratiano A. II et Probo conss.* Il a donc permis également l'haruspicine à cause de son caractère archiséculaire et national. On peut supposer que du côté chrétien on a tâché de faire fonctionner de nouveau les lois de quelques uns de ses prédécesseurs. Au chapitre VIIII, 16 *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus* on met l'*haruspex* sur le même plan que toutes sortes de devins. Comme illustration nous citons la loi de Constance du 25 janvrier 357 [7]. D'ailleurs nous ne connaissons pas les lois où Valentinien permit la liberté du culte. Elles auraient mal trouvé leur place au chapitre XVI 10 *De paganis, sacrificiis et templis* du Code Théodosien, où on ne trouve que des décrets ayant pour but d'exterminer le paganisme. C'est pourquoi elles ne figurent pas dans le recueil.

---

[1] *CTh* 16, 10, 9. (385 Mai. 25) *Idem AAA. Cynegio p(raefecto) p(raetori)o. Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat vel, quod est deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat. Acerbioris etenim inminebit supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverint veritatem. Dat. VIII Kal. Iun. Constant(ino)p(oli) Arcadio A. I et Bautone V. C. conss.*

[2] *CTh* 16, 10, 7 (381 Dec. 21). *Impp. Gr(ati)anus, Val(entini)anus et Theod(osius) AAA. Floro p(raefecto) p(raetori)o. Si qui vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiuscemodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscribtione se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum. Dat. XII Kal. Ian. Constantinop(oli) Eucherio et Syagrio conss.*

[3] Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (Stuttgart, 1921), 5, 218, 526.

[4] *CTh* 9, 16, 7 (364 Sept. 9). *Impp. Val(entini)anus et Valens AA. ad Secundum p(raefectum) p(raetori)o. Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. Detectum enim adque convictum conpetenti animadversione mactari perenni auctoritate censemus. Dat. V Id. Septemb. Divo Ioviano et Varroniano conss.*

Valens lui aussi avait à s'opposer à l'examen de l'avenir d'une façon inquiétante [8]. L'expérience des frères impériaux doit avoir été telle qu'ils sont revenus sur leur admission de l'haruspicine. C'est à dire que Libanius mentionne qu'on avait partout la permission de sacrifier de l'encens et il s'en reporte pour cela aux empereurs Valentinien et Valens [9]. Aussi ces sacrifices n'étaient-ils pas dangereux pour les princes, parce qu'ils n'avaient rien à faire avec les prédictions de l'avenir ce qui était bien le cas des sacrifices sanglants permettant de contempler les intestins.

---

[5] Zosimus 4, 3, 2.3.

[6] Ammianus Marcellinus le confirme: *Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur aut illud, nec interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id, quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit* (30, 9, 5).

[7] *CTh* 9, 16, 4 (357 Ian. 25). *Imp. Constantius A. ad populum. Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. Dat. VIII Kal. Feb. Mediol(ano) Constantio A. VIIII et Iuliano Caes. II conss.*

[8] Ammianus Marcellinus 29, 1, 5-44.

Il semble bien qu'un des motifs de défendre le culte païen a été la crainte de l'abus de la divination. Dans la loi de Gratien, Valentinien II et Théodose, ce rapport est clair [10]. La loi a été promulguée à Constantinople et on la doit donc à l'initiative de l'empereur mentionné en dernier lieu. Les *vetita sacrificia* indiquent probablement l'interdiction des empereurs Valentinien et Valens à laquelle Libanius fait allusion. Il vaut aussi la peine de faire attention aux *dira carmina*. Ce sont des formules de malédiction. L'empereur avait-il peur, bien que dans notre texte il s'agisse de la profanation de Dieu que, par de tels *carmina*, on déclenche des puissances démoniaques contre lui? Peut-être qu'également la loi du 8 novembre 392 [11] paraît un indice dans cette direction. Cette loi défend toute forme de culte païen, jusqu'à même l'adoration du génie et des lares et penates. Le danger qui est lié à l'observation des sacrifices ne se montre pas avec moins de clarté. Nous citons de cette loi: . . . *etiam si nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit.* L'empereur jugeait donc très possible que cela pourrait être bien le cas. Dans la suite de notre passage on montre le caractère nuisible de la divination: . . . *Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, inlicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri.* Les empereurs croyaient comme leurs coreligionnaires que les dieux des païens étaient des démons. Nous trouvons cette croyance exprimée également dans l'*interpretatio* de la loi VIIII, 16, 4 (357 Ian. 25): *Quicumque pro curiositate futurorum vel invocatorem daemonum vel divinos, quos hariolos appellant, vel haruspicem, qui auguria colligit, consulerit, capite punietur.*

---

[9] . . . νεωτέρων δέ τινων συμβάντων ἐκωλύθη (τὸ θύειν ἱερεῖα scil.) παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν. ἀλλὰ τουτό γε καὶ ὁ σὸς ἐβεβαίωσε νόμος . . . (7). Une telle loi est inconnue, mais Libanius pouvait conclure quelle était la volonté de l'empereur de l'état qu'il décrit en 8, à savoir que l'empereur n'a pas fait fermer de temples, ni défendu d'y entrer, ni empêcher les parfums des temples et des autels). « . . . mais des événements imprévus (la mort de Julien) étant survenus, il y eut interdiction de la part des deux frères, exception faite pour l'encens ». (Traduction R. van Loy, *Le «pro templis» de Libanius*, dans *Byzantion*, tome VIII (1933), fascicule 1, 7-39).

[10] Cf. nt. 2.

[11] *CTh* 16, 10, 2.

Dans le cadre des lois discutées, avec leur fond d'angoisse, figure aussi la loi citée de l'application de laquelle Cynegius était chargé. Celui-ci parcourait maintenant son ressort. Nous ne savons pas quel était son mandat quand il constatait des infractions à la défense d'immolation, mais il ne nous semble pas impossible que, dans un cas pareil, il eut le droit de démolir un temple, mais peut-être en agissant ainsi outrepassait-il ses pouvoirs [12]. En tout cas, des soldats se jetaient sur les temples et les démolissaient, comme nous raconte Libanius [13]. Cynegius devait avoir trompé l'empereur et l'avoir mis en colère en affirmant qu'on immolait [14]. On peut conclure des paroles de Libanius qu'on n'immolait pas [15]. Dans un autre rapport aussi, il nie catégoriquement qu'on contrevenait à la prohibition du sacrifice [16]. Bien qu'en général nous jugeons les communications de Libanius dignes de foi, nous mettons ici quand-même un point d'interrogation. Est-ce que les sacrifices sanglants auraient cessé vraiment comme par enchantement, alors que les ordres des empereurs sur le terrain religieux furent si mal exécutés? Libanius se demande pourquoi on a ménagé les temples de Fortuna, de Zeus, d'Athéna et de Dionysos. La réponse pourrait être bien que Cynegius n'avait pas reçu des renseignements qui lui auraient donné un motif pour prendre des mesures contre ces sanctuaires. D'ailleurs c'étaient des temples situés dans une grande ville: Antioche [17]. Le Serapeion aussi est resté intact pendant le gouvernement du préfet. Seeck croit qu'il craignait qu'alors les inondations du Nil ne se produisent plus [18]. Cependant on ne sait pas pour quelle raison un tel temple fut bien détruit et l'autre pas. On ne peut que se douter de la raison. En tout cas ceux qui démolissaient le Serapeion en 391 ne se laissaient pas retenir par cette crainte.

---

[12] Théodose en général ne désirait pas de démolition de temples. Libanius prétend que Cynegius n'avait pas l'ordre de les dévaster (51).

[13] *Oratio*, 30, 43.

[14] *Ibid.*, 47.

[15] ὡς γὰρ δὴ καὶ θυόντων ἱερεῖα καὶ οὕτω ἐγγύς, ὡς ἐπὶ τὰς ἐκείνων ῥῖνας τὸν καπνὸν εἰστρέχειν, καὶ ὡς ἀπειλούντων καὶ μείζω μικροῖς ἐπαγόντων καὶ κομπούντων καὶ πεπιστευκότων μήδεν ἂν αὐτῶν ποτε φανῆναι δυνατώτερον, τοιούτοις πλάσμασι καὶ τέχναις καὶ ῥήμασι μεμηχανημένοις δεινοῖς ἐμβαλεῖν ὀργὴν τὸν πρᾳότατον βασιλέων ἐξήγαγόν πως αὐτοῦ . . . (47). «On immole des victimes, et de si près d'eux que la fumée leur monte aux narines; on fait des menaces et on s'avance toujours plus loin, on se vante et on croit qu'aucun pourvoir n'est assez fort pour triompher». «C'est par de telles fables, par ces intrigues, par ces propos perfides calculés pour irriter le plus doux des princes qu'on l'a fait sortir de son caractère» (van Loy).

[16] 14.

La conduite du préfet avait pour conséquence une suite de destructions de temples. Libanius en donne une description violente. Des bandes de moines, accompagnés de pillards, se précipitaient sur les temples et les rasaient. Pour Libanius c'est une raison de faire appel à l'empereur et c'est pour cela qu'il écrivit sa trentième oraison. Il est connu que l'empereur Théodose le respectait beaucoup. Celui-ci lui avait donné le rang titulaire de *praefectus praetorio* et dans d'autres circonstances il avait aussi écouté ses conseils. Aussi Libanius s'en rapporte à cela [19]. Dans cette allocution il s'adresse à l'empereur en personne. Ceci n'est qu'une rédaction, l'allocution elle-même peut être considérée comme «lettre ouverte». Il est bien possible que l'empereur l'ait eue sous les yeux ou qu'on lui en ait communiqué le contenu. L'empereur, tout animé qu'il était du désir d'amener ses sujets à se convertir au christianisme — Libanius en était au courant [20] — ne s'est jamais servi de contrainte [21] et il respectait beaucoup les intellectuels païens (Hilarius, Themistius et Flavien — bien que l'œuvre historique du dernier respirât un esprit païen). Il ne s'opposait pas non plus à nommer aux postes les plus hauts des anciens croyants (Tatien et son fils, Flavien). Les empereurs ne faisaient pas la guerre contre les anciens croyants et contre la culture antique, mais contre le culte païen.

Libanius montre clairement que les dévastations qu'il impute à

---

[17] Cf. *infra*, p. 1340.

[18] *Untergang*, 219.

[19] 1.

[20] 27; 51.

[21] 53.

Cynegius ne s'accordent pas avec la volonté de l'empereur [22]. Est-ce que sa déclaration était bien fondée? Le Code Théodosien nous en donne quelques informations. En 382 l'empereur donne l'ordre au *dux Osdroenae* qu'un temple (*aedes*) *in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda* reste ouvert au public, pourvu qu'on n'y offre pas de *sacrificia prohibita* [23]. Point de clôture donc, encore moins de démolitions et de fureur iconoclaste. Nous nous rappelons ici ce que le poète Prudence a écrit dans son ouvrage *Contra Symmachum*:

O proceres! Liceat statuas consistere puras,
artificum magnorum opera; haec pulcherrima nostrae
ornamenta fiant patriae nec decolor usus
in vitium versae monumenta coinquinet artis [24].

Prudence, certainement pas un penseur original, mais animé de pas mal de feu polémique, traduit ici sans aucune doute l'opinion de bien des chrétiens bien pensants. J. Geffcken a donné sur ce point la communication intéressante suivante: «In Zeiten heftiger Auseinandersetzung mit den Christen hatten die Heiden in Vertrauen auf das nicht geringe Kulturbewusstsein ihrer Feinde, selbst Götterstatuen von sehr zweifelhaftem Kunstwerte durch die Aufschriften *opus Polycliti, opus Fidiae* (sic), *opus Praxitelis* zu retten gesucht» [25].

Il doit y avoir eu des actions contre ce temple du côté chrétien forcément, si non, l'empereur n'aurait pas chargé expressément le

---

[22] οὐδὲ γὰρ κεκώλυκας ταῦτα (les repas des paysans, cf. p. 1349), ὦ βασιλεῦ, νόμῳ, ἀλλ' ἓν εἰπὼν δεῖν μή ποιεῖν (les *sacrificia vetita*) τἄλλα πάντα ἀφῆκας (18, cf. 8).

[23] *CTh* 16, 10, 8 (382 Nov. 30). *Idem AAA. Palladio duci Osdroenae. Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur. Dat. prid. Kal. Dec. Constantinop*(*oli*) *Antonio et Syagrio conss.* Cf. nt. 52.

[24] 1, 502 sqq.

[25] *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1929), 181.

dux de prendre soin de ce sanctuaire et on doit avoir attiré son attention sur le danger qui menaçait le temple, car il connaît l'existence des *simulacra* seulement par ouï-dire (*feruntur*). Selon Karl-Leo Noetlichs c'est la Diète de ces régions (*ex auctoritate consilii*) qui a fait cela [26]. En 399 les empereurs Arcadius et Honorius, qui ont continué la politique de leur père, ordonnent au *vicarius Hispaniae* et au *vicarius quinque provinciarum* de prendre soin de la conservation des *ornamenta publicorum operum* [27]. Le proconsul d'Afrique lui aussi reçut cette année-là l'ordre de veiller à ce qu'aucun temple dont on ne se servait plus, ne fût démoli [28]. Chose curieuse: dans la même année 399 ils avaient donné l'ordre au *praefectus praetorio* de démolir les temples à la campagne *sine turba ac tumultu* [29]. Pourquoi démolir ceux-ci et non pas ceux des villes, à ce qu'on peut supposer. A mon avis il faut tâcher de trouver la réponse en tenant compte des idées suivantes. Le premier souci des empereurs n'était pas la conservation des temples, mais la propagation du christianisme. Le paganisme a mené une existence plus durable à la campagne que dans les villes. Le cultivateur se sentait très lié aux dieux qui depuis des temps anciens avaient pris soin de bonnes récoltes. Le fait que les cultes cessaient devait les avoir remplis de désespoir. Libanius décrit ses pressentiments angoissés dans § 10. D'autre part la fermeture et la dévastation des temples était une méthode de conversion qui fut comprise par le paysan. Mais tout cela bien *sine turba ac tumultu* et non pas selon la tactique décrite par Libanius. Et c'était loin d'être sûr que la démolition des temples dans les villes puisse avoir lieu sans bagarres. Nous en verrons encore des exemples. En 408 les empereurs donnèrent de Rome l'ordre au *praefectus praetorio* que toutes les idoles soient enlevées, mais qu'on utilise les temples eux-mêmes, soit à l'intérieur ou au dehors des villes pour des fins publiques [30]. Libanius déjà avait suggéré cette idée [31]. C'est seulement en 435 à

---

[26] *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden* (Köln, 1971), 327, 945.
[27] *CTh* 16, 10, 15.
[28] *CTh* 16, 10, 18.
[29] *CTh* 16, 10, 16.
[30] *CTh* 16, 10, 19.
[31] 42.

Constantinople qu'on ordonne la démolition totale de temples «pour autant qu'il existe encore des temples intacts»[32]. Selon le Code Théodosien l'empereur n'a pas donné d'ordre de démolir des temples. Ambroise dans son oraison funèbre du prince caractérise sa politique concernant la religion en quelques termes brefs: *qui sacrilegos removit errores, clausit templa, simulacra destruxit*[33]. Du premier fait témoignent les lois C. Th. 16, 10, 10; 11; 12. Qu'il ordonnât de fermer les temples nous le lisons dans les lois C. Th. 16, 16, 10 ... *nemo delubra adeat* ... et 11 ... *Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant* ... Qu'il eût ordonné cependant de briser les idoles nous ne le trouvons pas dans les lois, même pas dans la loi détaillée 16, 10, 12 qui énumère toutes les formes d'adoration païenne. Il se pourrait qu'Ambroise impute le bris des idoles, qui trouvait certainement lieu pendant le règne de Théodose, aux ordonnances de celui-ci, mais le Code Théodosien ne l'indique pas[34]. Ce n'est que Rufin qui mentionne que l'empereur se réjouit de la déstruction du Serapeion. Lorsque le Nil après cet événement — contraire à la crainte de beaucoup — inondait le pays plus abondamment qu'auparavant, il doit avoir levé les bras vers le ciel, reconnaissant et soulagé[35].

Et quelle était l'attitude de l'empereur envers les destructions causées par les foules de moines ou des multitudes excitées? Nous pouvons dire avec quelque sûreté qu'il ne les désirait pas. L'affaire de la synagogue de Callinicum en est la preuve[36]. C'est là où des foules de moines avaient mis le feu à une synagogue et un *conventiculum* d'une secte gnostique. Le *dux* qui l'annonçait à l'empereur et lui demandait comment agir, reçut la réponse qu'il aurait dû prendre immédiatement des mesures pénitentiaires au lieu de demander avis. L'empereur lui-même ordonna que l'évêque, local indemnise les dommages, mesure excessivement souple ou plutôt peu énergique. Sur les instances d'Ambroise, appelé en aide naturellement tout de suite par son collègue à Callinicum, l'empereur a révoqué cet ordre. A contre cœur, bien sûr, mais Ambroise se servait de gros moyens. C'est à dire qu'il refusait de célébrer la messe à laquelle l'empereur assistait, si celui-ci ne cédait pas. En fait, c'était une menace d'excommunication. Pourquoi le *dux* n'a-t-il pas agi par soi-même? N'osait-il pas s'opposer à cette action de chrétiens soutenue par l'évêque? N'était-il pas sûr de la façon dont l'empereur réagirait? N'est-ce pas qu'il avait pu constater que sous le régime du *praefectus praetorio* les bandes de moines auraient pu détruire impunément des temples? Il doit s'être bien félicité de sa prudence! L'empereur révoquait tout et ne faisait rien. Bien qu'en 388, lors de l'affaire de Callinicum l'empereur prononçait ses paroles irritées: *monachi multa scelera faciunt* [37], il n'interdit qu'en 390 aux moines de quitter leurs habitations dans les déserts [38]. Pourquoi seulement après deux années? Y avait-il été amené, parce qu'il avait pris connaissance des plaintes de Libanius? Seeck le suppose. On peut appuyer sa supposition en signalant que Libanius n'a pas connu cette loi, puisqu'il s'en serait certainement autorisé. La loi fut d'ailleurs révoquée en 392 [39].

---

[32] *CTh* 16, 10, 25.

[33] De obitu Theod., 38.

[34] L'enlèvement des idoles — et probablement aussi le bris de celles -ci-, il n'en sera question que dans *CTh* 16, 10, 19 (408 [407] Nov. 15) *Simulacra, si qua etiamnunc in templis fanisque consistunt et quae alicubi ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum.* Ce fut donc pas le premier decret contre les idoles.

[35] *Hist. eccl.*, 2, 30 *Sed ubi haec gesta religioso principi nuntiata sunt, extentis ad caelum palmis cum ingenti fertur exultatione dixisse: Gratias tibi, Christe, quod absque urbis illius magnae pernicie tam vetustus error extinctus sit.*

[36] *Ambr. ep.*, 40; 41.

Multa scelera: on pourrait encore supposer que le mécontentement de l'empereur quant à la question de la synagogue eût été excité, parce que la religion juive était une *religio licita* et se trouvait donc sous la protection du gouvernement, mais en lisant *multa scelera* on pense pourtant aux méfaits sous Cynegius. Celui-ci mourut en 388, honoré par l'empereur [40]. En 390 — selon l'estimation de Seeck [41] — Libanius écrivit son oraison. Avant ce temps Libanius avait loué le préfet, dans sa trentième oraison au contraire, il l'accable d'injures. Très justement Seeck dit que Libanius distribue des louanges et des blâmes conformément à l'humeur de l'empereur [42]. Il doit donc avoir su qu'à la cour le vent avait tourné [43]. Il faut supposer que la conduite de Cynegius fut condamnée après sa mort et cette condamnation peut bien avoir rapport aux violations des temples vue la loi de 390 quant aux moines. Alors la loi aurait été établie aussi sans l'oraison de Libanius. Il se peut aussi qu'après sa mort pour d'autres raisons Cynegius soit tombé en disgrâce et qu'en suite Libanius ait osé écrire son «*pro templis*». Le fait que l'ancien croyant Tatien succéda à Cynegius n'a pas eu d'influence sensible sur le cours des affaires. De la trentième oraison, si celle-ci a été écrite en 390, on reçoit l'impression que les dévastations continuaient aussi après la mort de Cynegius. Si elles étaient terminées en 388, Libanius n'aurait pas eu besoin d'écrire son oraison.

---

[37] *Ambr. ep.*, 41, 27.

[38] *CTh* 16, 3, 1 (390 Sept. 2). *Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Tatiano p(raefecto) p(praetori)o. Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare iubeantur. Dat. IIII Non. Sept. Veronae Val(entini)ano A. IIII et Neoterio conss.*

[39] *CTh.* 16, 3, 2 (392 Apr. 17). *Idem AAA. Tatiano p(raefecto) p(raetori)o. Monachos, quibus interdictae fuerant civitates, dum iudiciariis aluntur iniuriis, in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus; antiquata si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppidis largimur eis ingressus. Dat. XV Kal. Mai. Constant(ino)p(oli) Arcad(io) A. II et Rufino conss.*

La conduite de l'empereur n'est certainement pas transparente. D'un côté il n'a jamais donné d'ordre de démolir des temples selon les données qui nous sont connues. De l'autre côté Cynegius pouvait faire ce qu'il voulait et donner plein pouvoir aux moines. L'empereur n'était-il pas au courant de ce qui se passait? Mais il n'ignorait pas les «*multa scelera*», qu'il laissait d'ailleurs impunis. King en dit: «He was able to let subordinates make tentative efforts to undermine the edifice of paganism, but he himself remained officially neutral» [44]. C'est bien possible. Pourtant nous ne voulons pas exclure la possibilité qu'il n'a pas compris la portée des événements pendant la préfecture de Cynegius. Avait-il trop de confiance en son ami de jeunesse? Croyait-il que Cynegius avait agi seulement contre les sacrifices défendus? Personne ne l'avertit? Sûrement pas les évêques. Les subalternes du préfet évidemment non plus. Libanius a protesté seulement lorsqu'il ne risquait plus rien. Et alors ... «the imperial government seems to have been impotent to enforce his will»[45]. Nous en rencontrons encore des exemples. Que les empereurs aient chassé le paganisme de la vie publique est sûr. Il est également certain que cela se passait d'une manière inconséquente. Voici en premier lieu Constans, qui veut qu'on punisse ceux qui immolent[46]. Mais quelque temps plus tard il commande au *pr. urbis* d'avoir soin que les temples hors des murs de Rome restent intacts, parce que des jeux et des concours y étaient liés[47]. Et alors Constance. De nouveau on défend les offrandes, sous peine de mort[48]. Mais en visitant Rome il semble plein d'admiration et d'intérêt pour les temples[49]. Il nommait même des prêtres. Forcément, puisqu'il était *pontifex maximus*! Sous Julien, Valentinien, Valens et Jovinien il n'y avait rien de changé. C'était alors Gratien qui prit des mesures contre le paganisme, mais il n'allait pas plus loin que d'ôter des temples à Rome leurs terres et la défense de léguer des terres à ces temples, mais le culte subsistait comme culte particulier, non comme culte de l'État. Ce ne fut qu'en 391 que Théodose frappe tout le culte païen par une défense générale de sacrifier[50].

---

[40] Seeck, *Untergang* 5, 528.

[41] *Ibid.*, 526.

[42] *Ibid.*, 527.

[43] *Ibid.*, 527.

[44] N. Q. King, *The emperor Theodosius and the establishment of christianity* (Londres, 1961), 96.

La lutte contre le paganisme a fait naître des situations trés déréglées. Les empereurs tenaient compte du fait que leurs lois furent mal appliquées ou sabotées. La répétition de leurs décrets l'indique déjà. Dans la loi dirigée au *dux Osdroenae* l'empereur avertit expressément que son ordre ne doive pas être contrarié par un ordre impérial artificieusement obtenu[51]. Il était donc possible que quelqu'un parvînt à obtenir de quelque magistrat un ordre [52] de fermer un temple ou de quelque chose plus grave encore. Il pourrait alléguer qu'on avait fait des sacrifices défendus.

---

[45] A. H. M. Jones, *The decline of the ancient world* (Londres, 1966), 152.
[46] *CTh* 16, 10, 2 (anno 341).
[47] *CTh* 16, 10, 3 (346 [342] Nov. 1).
[48] *CTh* 16, 10, 6 (356 Feb. 19).
[49] *Symmachi rel.*, 3, 7.
[50] *CTh* 16, 10, 10, cf. 11; 12.
[51] Cf. nt. 23.

L'accusation des sacrifices défendus était un moyen approprié et courant de s'attaquer à un temple. Aussi Libanius s'en plaint [53]. Le fameux Virius Nicomachus Flavianus a montré un cas évident de sabotage. Pendant son proconsulat d'Afrique il protégeait, contrairement aux lois, tellement les Donatistes qu' Augustin le prenait lui-même pour un Donatiste. L'empereur, mis au courant — nous supposons par un évêque sachant comment s'y prendre pour pénétrer jusqu'à l'empereur — lui administrait une réprimande formidable ce qui du reste n'a pas nui à sa carrière [54]. Flavien, champion du culte païen, n'avait forcément pas le moindre lien avec les Donatistes. Son secours doit être inspiré par le désir de contrarier l'église officielle. Ce qui est caractéristique pour le manque de collaboration, que l'empereur redoutait, est la détermination des amendes pour les magistrats qui sabotaient les défenses de sacrifices, en tenant compte de leur rang. Voire même leur personnel est amendé quand il paraîtrait qu'ils ne sont pas opposés au sabotage de leurs supérieurs. Nous connaissons un cas de dévastation à Rome. Lorsque le *praefectus urbis* Gracchus se convertit au christianisme, il dévasta, accompagné de ses licteurs, donc *qualitate qua*, un Mithraeum [55]. Ceci se passait en 379, lorsqu'on n'avait pas encore pris de mesures contre le paganisme. C'est qu'on peut supposer que les lois de Constans et de Constance ne signifiaient plus rien pour personne. On est porté à croire qu'il y avait été des irrégularités en rapport avec le sanctuaire susdit, qui ont forcé le préfet à prendre des mesures rigoureuses. C'est qu'il est difficile de s'imaginer que seule son aversion du paganisme ou son désir de montrer la sincérité de sa conversion l'aurait amené à dévaster un Mithraeum. Quant à la démolition des temples qu'on lui impute, Cynegius aurait bien pu agir ainsi en obéissant à des lois citées. Des moines ont pris ces dévastations pour un signal de suivre son exemple par-ci par-là sous le prétexte, ou peut-être à cause du fait qu'on avait offert des sacrifices sanglants. Libanius a beau nier énergiquement le dernier fait, ce serait bien un miracle si les lois contre les sacrifices n'avaient jamais été enfreintes [56].

---

[52] Un *oraculum* est un ordre de l'empereur. Cf. *CTh* 16, 10, 15 (399 Ian. 29). *Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur.*

[53] *Or.*, 30, 12; 47.

[54] O. Seeck, *Q, Aurelii Symmachi quae supersunt*, Berlin 1883, CXIV 556; *August. ep.*, 87, 8; *CTh* 16, 5, 4. Cf. mon livre, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom* (= EPRO 56; Leyde 1977), 170.

[55] *Hieron. ep.*, 107, 2; Prudentius, *Contra Symm.*, 1, 561-565.

Les chrétiens ne pouvaient pas faire partout librement ce qu'ils voulaient. Là, où les païens étaient en majorité ou étaient soutenus par les autorités locales [57], ils doivent avoir riposté énergiquement. Nous en connaissons de près deux cas de l'Afrique, quant à d'autres il en sera encore question plus tard. A Syfes — nous le savons d'une lettre d'Augustin [58] adressée aux autorités municipales —, des chrétiens avaient brisé une statue d'Hercule. Lors d'une vengeance, des païens avaient assommé soixante chrétiens sous l'œil approbatif des régents, comme nous pouvons conclure de cette lettre. A Calama avait eu lieu une bagarre anti-chrétien selon une correspondance d'Augustin avec Nectaire [59]. On avait incendié une église et tué un prêtre. Ce qui est curieux c'est qu'au bout de huit mois le gouvernement n'avait toujours pas pris de sanctions, quoique Nectaire les redoutât bien.

Les anciens croyants aussi ayant défendu le Serapeion dans des luttes sanglantes restaient impunis. Quatre historiens ecclésiastiques [60] ont décrit les événements d'Alexandrie, mais leurs récits diffèrent considérablement. C'est un fait que les troubles sont nées de la conduite provocante de l'évêque Théophile, c'est aussi un fait que les païens se retranchaient dans le temple. Rufin et Sozomène rapportent que les autorités exhortaient en vain les défenseurs à garder la paix et qu'elles informaient l'empereur plus tard. Cela rappelle les événements à Callinicum. A la longue les chefs païens croyaient cependant bien avoir des raisons pour se mettre en sûreté. Le philosophe Olympius disparaît en Italie, Ammonius et Helladius s'enfuirent à Constantinople où ils continuaient leur profession de grammarien. L'historien Socrate y était leur élève et savait que Helladius se vantait d'avoir tué lors des luttes neuf hommes de ses propres mains. C'est ce qui pouvait se passer impunément, paraît-il. D'ailleurs l'empereur ne prenait aucune mesure, ni contre les chrétiens, ni contre les païens. Mais Rufin et Sozomène racontent le récit curieux selon lequel l'empereur commandait d'enlever la pomme de discorde, ce qui impliquait qu'on démolit le Serapeion et que, selon Sozomène, tous les temples subissaient le même sort. Théophile a considéré cette démolition, paraît-il, comme un permis d'abattre tous les temples à Alexandrie et également ceux à Canopus. Si la supposition de Seeck est juste [61], à savoir que les plaintes de Libanius ont amené Théodose à promulguer la loi du deux septembre 390 [62], défendant aux moines de quitter leurs habitations dans les déserts, alors cette loi — révoquée [63] — n'a eu aucun effet pour la conservation de certains temples. Qu'elle n'eut pas l'effet voulu qu'envisageait Libanius, rien que la dévastation du Serapeion le prouve. Mais si nous pouvons croire Sozomène, dans ce même temps des combats sévissaient autour d'autres temples. Après la fin de son récit sur le Serapeion il poursuit: «Pourtant les païens se battaient encore rigoureusement dans quelques autres villes pour la défense de leurs temples» [64]. Il en énumère une demi-douzaine, parmi lesquelles Apamea. La conquête et la démolition du temple à Aulon dans la région d'Apamea ont eu pas mal d'effet, parce que l'évêque Marcellus, qui dirigeait les opérations, à cette occasion, périt, selon Sozomène. Bien qu'il se crût à l'abri des combats, il fut approché furtivement et tué par un défenseur [65]. Le temple fut défendu par les citoyens d'Apamea, renforcés par des Galiliëns et des paysans libanais. L'évêque avait emmené quelques soldats et gladiateurs et probablement aussi des moines.

---

[56] *Or.*, 30, 15; 47.

[57] *August. ep.*, 91, 9 *potentes inimicos ecclesiae.*

[58] *August. ep.*, 91.

[59] La correspondance avec Nectarius *ep.*, 90; 91; 103; 104. Comme illustration le commencement de *const.* 14 des *Constitutiones Sirmondianae* (409 Ian. 15): *Impp. Honorius et Theodosius Theodoro viro inl. praefecto praetorii. Dubium non est coniventia iudicum fieri et culpabili dissimulatione inultum relinqui, quod ad turbandam quietem publicam in contemptum Christianae religionis, quam debito cultu veneramur, sub publica testificatione commissum addiscimus et pariter non punitum. Vicina peccato in iudice dissimulatio est, quem ignoratio commissi criminis non defendit.* Il est vrai qu'il s'agit des attaques des Donatistes au clergé catholique, mais les plaintes de l'empereur sont applicables en général.

[60] Rufinus, *hist. eccl.*, 2, 22-30; Socrates, *hist. eccl.*, 5, 16; Sozomenos, *hist. eccl.*, 7, 15; Theodoretus, *hist. eccl.*, 5, 22.

---

[61] Seeck, *Untergang*, 527.

[62] Cf. *supra*, nt. 38.

[63] Cf. *supra*, nt. 39.

[64] *Hist. eccl.*, 7, 15 Εἰσέτι δὲ κατὰ πόλεις τινὰς προθύμως ὑπερεμάχοντο τῶν ναῶν οἱ Ελληνισταί. . . . Σύρων δὲ μάλιστα οἱ τοῦ ναοῦ 'Απαμείας τῆς προς τῷ 'Αξίῳ ποταμῷ.

La conquête de ce temple soulève un petit problème historique. Théodorète, qui enrichit le récit du combat avec quelques histoires miraculeuses et beaucoup de détails, raconte que le *praefectus Orientis* avec deux tribuns et leurs soldats était venu à Apamea et selon cet historien l'évêque n'aurait soutenu l'action que par ses prières. Il devait avoir dévasté encore d'autres temples et cela lui avait valu finalement la couronne de martyr [66]. Si c'est vraiment le *praefectus Orientis* qui a joué le premier rôle, alors il est logique de penser ici à Cynegius [67]. En ce cas la conquête doit avoir lieu avant 388 — dans cette année - même Cynegius mourut — et non pas en 391 ou à peu près, car cette date est indiquée dans le rapport de Sozomène, qui est un historien bien plus digne de foi que Théodorète. Libanius ne parle pas d'Apamea. Il accuse bien Cynegius d'avoir démoli un temple immense, qu'il ne nomme pas [68]. Il dit seulement que ce temple se trouvait comme une sorte de forteresse à la frontière de la Perse. Et cela pourrait bien avoir été le temple d'Edessa, précisément le temple que Théodose avait protégé par une loi spéciale [69]. Mais — si l'on y avait quand même sacrifié des holocaustes sanglants ... Toujours est-il que, lois ou pas de lois, la destruction de temples continuait. Bien que Libanius ne dise pas expressément que Cynegius a démoli plus de sanctuaires que le sus-dit, il y a pourtant lieu de croire que cela a été bien le cas. On pourrait le conclure de sa plainte qu'une armée fait la guerre contre des pierres et que le général excite ses soldats contre des bâtiments antiques [70]. Pourtant a-t-il l'impression que les activités contre lesquelles Libanius proteste, se sont déroulées surtout à la campagne. Cela paraît probable parce que Cynegius doit avoir fait attention principalement à des centres urbains. L'inspection de la campagne aurait exigé énormément de temps. On avait laissé ici maintenant un champ de travail étendu aux moines. Quand on fait attention à la résistance des païens à Alexandrie et dans d'autres villes, on peut croire que dans les villes une bande de moines avec leur suite de pilleurs n'avaient pas si vite le champ libre. La campagne au contraire était sans défense contre leurs attaques imprévues. Aussi Libanius ne parle-t-il pas des troubles dans les villes ou à peine. Ces méfaits, déclare-t-il, se font dans les villes, mais surtout à la campagne (9). Et alors il explique que les paysans sont découragés parce qu'ils sont privés de leurs dieux qui font prospérer leur travail, que les revenus de la terre risquent de diminuer, qu'on vole les paysans qui cherchent en vain leur droit auprès de l'évêque dans la ville [71].

---

[65] Sozomenos, I. I.

[66] Theodoretus, *o.c.*, 5, 21.

[67] Ainsi Seeck, *Untergang*, 219 et King, *o.c.*, 76.

[68] 44.

[69] Cf. *supra*, nt. 23.

[70] 43.

Cela l'amène à parler aussi des fètes champêtres, car le fait qu'on y sacrifiait ne servait que de prétexte pour les activités des moines. Libanius ne nie pas le caractère religieux de ces fêtes. Il admet qu'on y brûle des parfums et qu'on chante (probablement à l'honneur des dieux), quand on boit à la santé de l'un de l'autre et qu'on invoque les dieux. Mais ceci est permis, croit-il, car l'empereur ne l'a pas empêché. N'est ce pas, du moment qu'il a défendu une seule chose (à savoir les sacrifices sanglants), il n'a pas touchés au reste [72]. Ce raisonnement s'accorde avec les lois de Théodose qui nous sont connues. Qu'on y eût offert des sacrifices défendus, il le nie avec une argumentation serrée. Οὐκ ἔθυσαν οὖν; demande-t-il alors. ἔθυσαν doit être conçu ici comme abattre. Oui, ils abattent bien, mais pour un festin, «les bœufs étant égorgés ailleurs aucun autel ne recevant leur sang, aucune partie «des victimes» n'étant brûlée: les grains d'orge ne furent pas répandus au commencement, les libations ne terminèrent pas la cérémonie» [73]. Ici Libanius va probablement un peu trop loin en disculpant ses coreligionnaires ruraux. Ils doivent avoir certainement transgressé la loi quelquefois. A la longue ces festins champêtres n'ont pas non plus échappé à la législation anti-païenne. Les autorités ecclésiastiques doivent les avoir regardés d'un mauvais œil et à ce qu'on peut supposer, elles y ont agi d'une façon arbitraire. Mais les empereurs n'ôtaient pas volontiers les plaisirs au peuple. Voir p. e. la loi de Constans [74]. Et de cette façon on protégeait encore en 399 ces *festa convivia*, mais avec la restriction qu'on les célèbre *sine ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili* [75]. Cette stipulation donne plus au moins tort à Libanius, car le législateur ne doit pas s'être servi des mots *sacrificium* et *superstitio* sans raison aucune. En 408 ces *convivia* furent tout à fait interdits [76].

---

[71] 15.
[72] Cf. *supra*, nt. 22.
[73] 17, traduction van Loy.

Le ton de la trentième oraison de Libanius est excessivement humble envers l'empereur. Il est évident que le paganisme se sentait impuissant. Nous citons la fin de son discours dans la traduction de van Loy: «Pour nous, o empereur, si tu approuves et permets de tels actes, nous les supporterons non sans douleur et nous montrerons que nous avons appris à obéir. Mais si, sans ta permission ces brigands attaquent encore les temples qui ont échappé à leur fureur ou ceux qu'on a relevés à la hâte, sache que les propriétaires des campagnes défendront et leurs biens et la loi» [77].

Avec toute sa soumission Libanius finit par une menace. Que ce ne fussent pas de vaines paroles, les anciens croyants à Alexandrie et dans d'autres villes l'ont prouvé.

---

[74] Cf. *supra*, nt. 47.
[75] *CTh* 16, 10, 17.
[76] *CTh* 16, 10, 19.
[77] 55.

LES ÉLÉMENTS ORIENTAUX DANS LE CULTE DES CAVALIERS DANUBIENS ET QUELQUES NOUVEAUX ASPECTS DE CE CULTE

LJUBICA ZOTOVIĆ
(Belgrade)

Planches CCLXXI-CCLXXIV

Sur le territoire entier du Moyen et du Bas-Danube on retrouve un type de reliefs votifs portables exécutés en pierre ou en métal. Ceux-ci représentent l'illustration d'un culte mystique qui, vu l'existence d'un cavalier ou d'un couple de cavaliers, a été identifié comme culte des cavaliers ou plus présisément des cavaliers danubiens.

Cette dénomination est certes le résultat d'une définition entreprise schématiquement en partant d'un élément iconographique considéré comme primordial et du territoire d'extension de ce culte. Le manque de dédicaces épigraphiques ne permet toutefois pas une identification sûre et précise. Nombre d'éléments de la formule iconographique de ces reliefs démontrent que le culte a dû se développer parallèlement à un culte oriental comprenant des éléments identiques avec une signification symbolique équivalente. C'est pour cette raison que nous nous efforcerons d'attirer l'attention sur certains éléments importants non seulement pour l'interprétation du culte mais aussi pour son identification du point de vue de la théologie solaire de l'Orient. Nous prendrons pour point de départ de notre exposé l'analyse iconographique de trois reliefs votifs s'encadrant dans les variantes déjà connues de la formule iconographique de base[1]. Il nous paraît justifié d'opposer à l'identification des cavaliers danubiens acceptée jusqu'ici, une interprétation différente, encore que celle-ci non plus ne saurait, vu le manque de preuves épigraphiques, être considérée comme définitive.

---

[1] Lj. Zotović, *Tri olovne ikone iz zbirki Muzeja grada Beograda,* dans *Starinar* (N. S.) XXIV-XXV (1973-1974), 33 et suiv.

Relief votif quadrangulaire, découvert au cours des fouilles dans la Forteresse-Basse de Beograd (Singidunum). Dim.: 8 × 7.5 cm. Le relief est exécuté en plomb. Les parties supérieure et centrale sont endommagées (pl. CCLXXI). Les scènes représentées sont encadrées dans une édicule, formé par deux colonnes à chapiteaux corinthiens portant une voûte à décor en oves. Dans les angles supérieurs, hors de celle-ci, représentation de serpents disposés de façon héraldique. Les corps enroulés des animaux recouvrent toute la surface des angles. C'est de cette façon qu'un symbole purement décoratif qui, ici, remplace les bustes solaires a été appliqué également dans un sens décoratif.

Les scènes de l'édicule sont disposées en quatre zones. Dans la première, immédiatement au-dessous de la voûte, on reconnaît Sol sur son quadrige. On ne voit que le buste du dieu, vêtu d'une tunique agraffée sur la poitrine. Il porte une couronne radiale. De la main droite étendue, il salue l'Univers et tient de la gauche le globe du monde dont il est le créateur. De chaque côté la partie antérieure du corps de deux chevaux représente la quadrige dont on ne voit qu'une partie surmontée du buste de Sol. Les têtes des deux chevaux se trouvant vers l'intérieur de l'attelage sont orientées vers le centre, celle des deux autres en direction opposée. Les chevaux sont représentés en un mouvement rapide.

Dans la partie centrale, endommagée, de la zone principale est représentée la déesse. Les analogies sur d'autres reliefs permettent de supposer qu'elle tenait de ses mains les bouts d'un tissu quadrangulaire, formant de la sorte une espèce de sac. A ses côtés se trouvent deux cavaliers orientés vers la déesse. Il sont vêtus de la tunique et d'un manteau flottant. Leur tête est découverte. Le cavalier de droite salue la déesse de sa main droite, le second de la main gauche. Tous deux tiennent de l'autre main les reines de leurs chevaux. Sous le cavalier de droite se trouve un poisson, sous celui de gauche un personnage nu, les deux avec la tête orientée vers la déesse. Derrière le cavalier de gauche on voit un guerrier vêtu en militaire et portant sur la tête un casque à panache. Il tient de la main droite, devant la poitrine un bouclier et de la gauche une lance longue disposée en diagonale par rapport à son corps. Derrière le cavalier de droite se trouve une figure féminine.

Sa tête est endommagée, son bras droit est levé vers le menton. D'après la position des bras et les interprétations de D. Tudor, il devrait s'agir de Némèse [2], revêtue d'une robe longue.

Dans la partie centrale de la zone suivante se trouvent trois personnages installés à une table ronde recouverte d'une nappe drappée. La figure centrale est entièrement endommagée, de même qu'une partie du visage du personnage de droite. La figure de gauche est sans aucun doute masculine. L'objet posé sur la table est également endommagé. C'est vers cet objet que les personnages représentés aux bouts de la table tendent leurs bras. A droite de cette scène sont représentés deux personnages masculins nus, à demi tournés vers la table. Il semble s'agir du couple des jeunes gens. Il se tiennent par les mains, et celui de gauche tend le bras gauche vers les personnes attablées. A gauche de la scène centrale se trouve un arbre auquel est suspendu un animal (bélier ?) qu'un homme debout devant l'arbre prépare pour le sacrifice. Derrière l'arbre on aperçoit encore un personnage de face et masqué. L'état de conservation de cette partie du relief permet difficilement de dire s'il s'agit d'un masque de bélier ou de corbeau. Les deux solutions étant possibles du point de vue iconographique, la question ne peut être tranchée.

Dans la dernière zone, la quatrième, on distingue de gauche à droite les symboles suivants: un trépied sur lequel on remarque les traces de la représentation d'un poisson; un serpent vu de profil qui s'élève vers un cratère; du côté droit le cratère est flanqué d'un lion; un coq tourné vers la gauche se trouve derrière le lion. Entre le trépied et le serpent, de même qu'entre l'arrière-train du lion et le coq, hors de l'alignement horizontal des symboles, on remarque encore deux symboles insuffisemment clairs. Sur un relief presqu'identique de Sremska Mitrovica les symboles en question ont été interprétés par Tudor comme têtes de bélier [3].

---

[2] D. Tudor, *Corpus monumentorum religionis equitum Danuvinorum I* (*CMRED* I) (= EPRO 13; Leiden 1966). L'identification proposée par Tudor à Nemesis, paraît pour le moins discutable; son rôle dans le culte ne saurait être déterminé avec toutes les précisions désirables. Ce n'est donc que conditionellement que nous employons dans notre exposé l'identification proposée par Tudor.

[3] *CMRED* I, 74, No. 127.

Comme on le voit toutes les représentations à l'intérieur de l'édicule sont disposées en zones d'après un symbolisme bien déterminé. La zone supérieure symbolise la voûte céleste, la seconde est l'illustration du contenu mythique du culte, la trosième celle du rituel mystique. Quant à la quatrième, elle comporte les symboles caractéristiques du culte.

La voûte solaire n'est indiquée que par la représentation de Sol dans sa quadrige. Elle n'est toutefois pas primaire en ce cas, Sol étant représenté non comme un des astres solaires, mais comme divinité suprême, créateur et maître absolu du Monde. La place de Sol sur ce relief, place d'où il domine toutes les autres scènes des différentes zones, le geste de sa main droite saluant ou bénissant le monde, ainsi que le globe dans sa main gauche en sont des preuves indéniables. Cette interprétation est confirmée par le relief votif de Vojka [4]. Nous trouvons ici au centre de la zone supérieur Sol, créateur du monde. Dans les acrotères on aperçoit les bustes solaires: Sol à droite et la Lune à gauche de la divinité centrale. Rappelons que sur notre relief de Beograd les bustes solaires ont été remplacés par des serpents.

La déesse suprême dont nous ne connaissons pas le nom mais qui certes dans la hiérarchie est subordonnée à Sol tient le centre de la zone principale. Elle est flanquée de deux cavaliers, dieux ou demi-dieux dont le rang est plus bas: il lui sont subordonnés par leur position. La salut qu'il lui rendent de leur main levée est la représentation de l'adoration. Il sont anonymes autant que la déesse, leur nom ne nous est attesté par aucune inscription. Dans le cas de notre relief les cavaliers se sont assujetis l'homme et le poisson. Il sont accompagnés du guerrier et de Némèse. Une analyse comparée des reliefs de ce culte prouve l'existence de substitutions dans les figures des assistants et des subordonnés, ce qui indique que ces éléments n'étaient pas d'une importance primordiale pour l'interprétation symbolique du couple de cavaliers [5]. Malgré le nombre important de monuments et les nombreuses études dédiées au problème des soi-disants cavaliers danubiens, l'essence de leur valeurs symboliques nous est restée encore insuffisemment claire. Il semble que le sens des représentations de cavaliers devrait être recherché dans les principes théologiques dualistes s'imposant unanimement juste à l'époque de l'affirmation de Sol comme divinité suprème du panthéon païen. Cette question sera traitée dans la suite de notre exposé.

---

[4] D. Dimitrijević dans *Osječki Zbornik*, XII (1969), 84, fig. 3.

[5] Pour les alternatives existantes et possibles v. les conclusions émises à la fin de notre exposé.

La troisième zone se distingue par trois scènes de culte étroitement reliées entre elles: le criobolium, le banquet et deux jeunes-gens nus qui par leur geste confirment leur rapport avec les personnages attablés. Sur la plupart des monuments de ce type on rencontre sept figures disposées de la même façon que sur notre relief. Plus rarement on retrouve dans cette zone huit figures. En ce cas la figure centrale à la table est toujours féminine et c'est alors trois jeunes gens qui se dirigent vers la table [6]. Le changement dans le nombre de personnages n'exclut pas la possibilité de la représentation de sept mystes dans notre cas et sur les monuments semblables. Ceux-ci sont disposés d'après leur rang. La déesse suprême étant sur toutes les représentations de ce culte le personnage central de la zone principale, il est logique de la reconnaître aussi comme personnage central sur certaines représentations du banquet rituel. Nous aurions donc dans les deux cas la représentation des sept mystes qui, dans le second, serait enrichie de celle de la déesse.

Comme dans les mystères de Mithra, contemporains de ce culte, il est possible de présumer une certaine hiérarchie parmi les mystes représentés. Les mystes attablés sont assurément du plus haut rang. Dans le cas où seuls les mystes se trouvent à table, le personnage central doit être sans nul doute le myste du plus haut rang correspondant au Pater dans le culte de Mithra. Au cas où la déesse est représentée elle-aussi on aurait à sa droite, d'après les principes unaniment admis en Orient, le myste du plus haut rang. Les participants au criobolium appartiennent probablement à un rang moins élevé. Les jeunes gens qui se dirigent vers la table se trouvent à la base de cette échelle hiérarchique. Peut-être s'agit-il comme dans le Mithraisme d'une sorte de néophites se préparant à être admis parmi les mystes. Un des participants du criobolium porte toujours un masque, de bélier et plus rarement de corbeau. Dans le second cas il devrait s'agir d'un rang relativement élevé à l'encontre de celui du Corax dans les mystères de Mithra. Il en est de même de la situation de l'Aries.

---

[6] Illustration semblable sur le monument de Divoš, près de Sremska Mitrovica (Sirmium). Cf. V. Hoffiller, *Vjesnik Hrvatskog arheološkog društva* (1905), 204.

Dans la dernière zone nous trouvons probablement enregistrés les principaux symboles du culte. C'est d'abord à gauche le trépied que l'on retrouve sur tout les reliefs de ce culte. Toutefois, bien que symbole obligatoire du culte, le trépied ne possède pas une place déterminée. Sur les reliefs en pierre il se trouve presque toujours devant la déesse [7], sur ceux en métal on le voit pour ainsi dire en règle comme symbole isolé dans la zone inférieure [8]. La représentation du trépied ne manque cependant jamais. Elle se répète rarement dans le cadre de différentes zones [9]. Sur les reliefs en pierre on voit parfois la représentation d'une table à un pied [10]. Il s'agit d'ordinaire de produits de faible qualité où vu l'exécution sommaire, le manque d'espace ou l'incapacité de l'artisan à déterminer les proportions des figures, la représentation habituelle de la table a été altérée. Cela ne signifie aucunement l'altération de la valeur symbolique du motif en question. C'est de même rarement que la table a pu être disposée derrière le buste de Sol (Fig. 3) dans la zone supérieure. La table accompagne toutefois toujours le symbole de Sol, que celui-ci se trouve dans la partie gauche ou droite du relief. Le motif correspondant derrière le buste de la Lune est d'autre part variable [11]. Il s'agit le plus souvent du coq et plus rarement du lion ou du lion au-dessus d'un vase.

Il est difficile, d'après les faits énumérés de tirer des conclusions sûres au sujet de la signification symbolique de la table dans ce culte mystique. Il est hors de doute cependant que la table jouait le rôle d'un autel de sacrifice: c'est sur elle que l'on disposait des dons sous forme de poisson, de pains ou de libations dans des coupes. La question se pose d'élucider pourquoi sur ces tables, d'ordinaires ces trépieds, le poisson peut être remplacé par trois pains ou trois coupes. On a l'impression que l'on insistait particulièrement sur le chiffre trois. Si l'on tient compte de la triade divine dans la zone principale, il serait possible de penser que le trépied, ce détail obligatoire du culte, serait à expliquer comme une sorte de triple autel sur lequel on sacrifiait à la triade divine.

---

[7] Selon Tudor, *CMRED* I nous nous trouvons en présence de quatre exceptions: Lom (No. 71); Čitluk (No. 113); Duvno (No. 114); Ptuj (No. 157). Dans tous les cas mentionnés, la table se trouve dans la zone inférieure.

[8] Cette fois encore, il existe trois exceptions, où la table se trouve devant le déesse. Deux de ces monuments proviennent de Dacie, le troisième de Popinci en Pannonie Inférieure. Cf. *CMRED* I, No. 37; 48; 140.

[9] V. les représentations analogues d'Apulum et d'Oescus: *CMRED* I, No. 3; 72.

[10] *Ibid.*, Nos. 2, 6 (Apulum); 66 (Studenčani); 78 (Suhindol); 86 (Razgrad); 90 (= Abrit.).

[11] *Ibid.*, Nos. 115, 120, 125, 126, 151.

Après le trépied nous voyons sur notre relief la représentation serpent-cratère-lion. L'explication de ce motif dans l'iconographie mithriaque est suffisamment connue [12]; il représente trois phénomènes de la nature: la terre, l'eau et le feu. Si cette interprétation est exacte il est justifié de se demander pourquoi le quatrième élément non moins important, l'air, n'a jamais été représentée. La question se pose de savoir si cette interprétation généralement admise est reprise de l'explication des monuments de Mithra, reproduit réellement les conceptions théologiques des fidèles de l'époque?

Au temps de la formation de l'iconographie de Mithra et de sa formule iconographique développée, les conceptions de la théologie dualiste étaient déjà profondément enracinées. C'est sur les principes de cette théologie que se fondaient toutes les religions orientales. Les doctrines dualistes exprimaient clairement la lutte ininterrompue d'un grand nombre de démons représentant des puissances du bien et du mal. Ces conceptions qui du point de vue théologique avait été élaborées en détails et encadrées dans toutes les religions de l'Orient ancien devinrent familières à l'esprit de chacun. Il fut donc très facile de les incorporer dans les principes religieux des religions romaines et romanisées. Il est possible que, sur les bases de cette organisation dualiste du monde divin, la triade serpent-cratère-lion ait acquis une signification théologique différente. Il est donc possible qu'il ne s'agisse point ici de la représentation symbolique des phénomènes de la nature, mais de la lutte du démon de la terre (le serpent) et de celui du feu (le lion), autour de l'eau bénite dans le canthare, indispensable dans le culte mystique et dans l'initiation-même.

---

[12] E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain* (1955), 404.

Le coq derrière le lion vient à l'appui de cette hypothèse. Comme oiseau du culte et attribut du dieu solaire il apparaît très tôt en Orient où nous le trouvons avec la même signification dans les religions iranienne et mésopotamienne [13]. Son caractère est chtonien et apotropaique: sa voix invoque les forces du bien et disperse celle du mal [14]. La représentation symbolique du coq sur nos reliefs peut donc être interprétée sans réserve dans le sens des principes de la théologie dualiste.

Dans cette dernière frise il y a encore un symbole important. Ce sont les deux têtes de bélier disposées de manière héraldique au-dessus du niveau horizontal de la frise, accentuant de cette façon la triade serpent-cratère-lion qu'elles délimitent ou flanquent des deux côtés. Le rôle du bélier est extrêmement important dans ce culte. L'un des participants au criobolium porte souvent son masque [15], ce qui indique qu'il s'agit d'un des degrés des mystes. Dans la même scène le bélier est aussi l'animal de sacrifice que le second myste prépare pour le banquet [16]. Il est clair que le bélier a donc eu ici le rôle d'animal de sacrifice, semblable à celui du taureau dans le culte de Mithra. La représentation du bélier dans le criobolium en est une preuve irréfutable. Non seulement qu'il est préparé pour le banquet: pendu à l'arbre, la tête en bas, il suggère l'acte de la libation allant directement dans la terre ou parfois dans un vase disposé au-dessous de l'animal. Le caractère de ce sacrifice est assurément chtonien et agraire.

---

[13] G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale* I (1927), 280-340.

[14] Il existe aujourd'hui encore une croyance selon laquelle le chant matinal du coq écarte les mauvais esprits. Cf. surtout à ce sujet: T. Vukanović dans *Vranjski Glasnik*, VII (1971), 1 et suiv. (avec bibliographie).

[15] Cf. à titre d'exemples: *CMRED* I, Nos. 127; 132-133.

[16] Sur certains monuments, tel celui de Beograd (*CMRED* I, No. 50) nous retrouvons la scène de l'Occultatio, où la peau de mouton joue un rôle des plus importants dans le rituel mystique. Il s'agit, selon toute vraisemblance d'une forme d'initiation aux mystères.

Le second relief, également en plomb, provient des alentours de Beograd. Ses dimensions comportent 8,9 × 7,6 cm. (pl. CCLXXII).

Bien qu'appartenant au même culte, il se distingue dans le choix et dans la disposition des détails iconographiques. La partie supérieure du relief emprunte la forme d'un tympan arrondi flanqué aux angles de deux acrotères. La partie quadrangulaire comportant les scènes de culte est encadrée d'une bordure tordue.

Dans le tympan se trouve le poisson tourné vers la droite et flanqué de chaque côté par une étoile. Des étoiles semblables mais plus grandes se trouvent dans les acrotères. Les scène de la partie inférieure encadrée, sont disposées en trois zones. La scène centrale de la zone supérieure contient un cratère à couvercle, dont l'eau jaillit des deux côtés. A gauche et à droite du cratère se trouve respectivement un serpent qui dresse la tête vers les filets d'eau. A gauche de cette scène on aperçoit le buste de la lune idenitifée par le croissant lunaire derrière ses épaules. A droite Sol est identifié par la couronne radiale.

Selon E. Will[17] les serpents disposés de sorte à flanquer un vase ou un œuf sont une représentation symbolique de la triade. Il en cherche la preuve sur des monuments analogues ou l'on reconnaît trois bustes dont celui central est toujours féminins, par opposition au deux autres toujours masculins et coiffés du bonnet phrygien. Parfois cette triade est flanquée de serpents. D'autre part, la triade aux serpents est toujours flanquées des bustes solaires, comme dans le cas de notre relief. C'est de ce fait que Will aboutit à la conclusion que les triades sous forme anthropomorphe ou symbolique comportent une signification identique. Le caractère astral de ces triades a été relevé à juste titre par cet auteur. Cette conclusion est confirmée par des reliefs votifs sur lesquels un serpent se dresse derrière les cavaliers. Ici les têtes des serpents viennent presqu'à se toucher formant de la sorte une espèce de voûte céleste[18]. Ce caractère astral du serpent est souligné surtout sur les reliefs où il est flanqué des bustes solaires. Si les reliefs des cavaliers danubiens sont rattachés étroitemenet au culte des Dioscures, soit des Cabires, la conclusion de Will selon laquelle il s'agirait de la représentation des deux hémisphères dirigées par les Dioscures semble trouver une justification absolue. Si toutefois nous laissons de côté les rapports directs avec les Dioscures, dont il sera question plus tard dans notre exposé, en nous bornant uniquement au caractère astral de cette triade, nous obtiendrons encore une preuve que le serpent ne représente pas le symbole zoomorphe du démon du mal.

---

[17] Will, *ouvr. cité*, 312.

[18] *CMRED* I, No. 173.

Dans la zone suivante, la zone centrale, la déesse est représentée sur une base plate à appendice conique servant à sa fixation. La déesse est revêtue d'un habit composé de deux parties. Ses bras sont étendus vers les têtes des chevaux. Les cavaliers se trouvent à ses côtés. Celui de droite porte le vêtement oriental auquel s'ajoute la chlamide et le bonnet phrygien. Sa main gauche dressée tient un objet semblable à la double hache. Son cheval est au galop. Il semble que la tête du cavalier de gauche soit également couverte du bonnet phrygien. Son vêtement n'est toutefois pas oriental et il ne porte pas la chlamide. Son cheval se trouve refreiné dans son mouvement. Les figures du cavalier et du cheval de gauche sont plus grandes que celles de celui de droite. Sous les deux cavaliers se trouvent des personnages nus. Leurs têtes sont orientées vers le base sur laquelle réside la déesse. Ces personnages reposent sur le ventre; leur têtes sont insensiblement élevées, les bras étendus avec les paumes tournées vers le ciel. Chacun des cavaliers est suivi d'une figure, dont celle qui apparaît derrière le cavalier de droite est endommagée. Derrière le cavalier de gauche se trouve l'assistant à masque de bélier. Sa main droite repose sur l'épaule droite du cavalier. Les deux personnages en question ne sont représentés qu'en buste, leurs jambes sont cachées par les queues des chevaux. Bien qu'il eût été possible, tant du point de vue technique que des possibilités d'espace, de représenter le personnage à masque en entier, le sculpteur a negligé cette possibilité.

Dans la dernière zone on perçoit de gauche à droite les symboles suivants: le trépied, un candélabre à lanterne en forme de poisson, un poignard dont la pointe est orientée vers le sol, la scène du criobolium, l'amphore et le coq. C'est au trépied exécuté de façon décorative et dont les dimensions sont exagérées par rapport aux autres représentations que le sculpteur a dédié le plus d'attention. On a l'impression que le symbole en question devait être particulièrement accentué de cette manière. Sur le trépied se trouvent trois objets: un globulaire (pain ou fruit?) au centre, flanqué de deux coupes. Il est probable que l'objet représenté au centre doive être considéré comme dédié à la déesse. Quant au contenu des coupes, il était dédié aux cavaliers [19].

Le criobolium, qui par son sujet se rattache au culte, a été encadré ici dans la zone des symboles. Le manque d'espace où l'on s'attendrait à trouver les scènes de culte figurées en détail, a mené l'artiste à séparer la scène principale de culte et à la rattacher à la zone des symboles. C'est de ce manque d'espace que dépend également le nombre de figures dans la scène en question: on ne distingue ici qu'un seul myste, celui prépare le bélier égorgé et suspendu à l'arbre. Le myste à masque de bélier ou de corbeau fait défaut. Il est possible qu'il ait été transféré cette fois à la place, inusitée, de l'assistant derrière l'un des cavaliers.

Au-dessus de l'amphore se trouvent trois objets globulaires. L'amphore ne peut être interprétée ici que comme vase de sacrifice: elle contient les dons dédiés à la déesse et aux cavaliers.

L'état de conservation de l'angle inférieur de droite du relief exclut toute possibilité d'interprétation de la figure sur laquelle se trouve le coq. Sur un relief analogue de Vinkovci (Cibalae), il s'agit d'une tête de bélier. Des représentations semblables se rencontrent sur des reliefs en pierre de Dacie [20]. Nous voyons ici dans un cas le coq et dans l'autre l'aigle sur la tête du bélier.

La représentation de l'aigle sur la tête d'un cervidé ou d'un bovidé a été reliée à juste titre à l'interprétation iconographique romaine de l'ancien Baal syrien Turmazgad. Les monuments de son culte très rares dans le monde romain, se trouvent le plus souvent en Dacie [21]. Selon Tudor [22] le culte de Turmazgad n'apparaîtrait sous la forme iconographique mentionnée et dans les provinces de l'Empire qu'au cours de III^me^ siècle. Son nom ou sa représentation symbolique zoomorphe se rencontre aussi avec d'autres divinités orientales, le plus souvent Dolichène [23] et Mithra [24]. C'est en ce sens que les monuments de culte sur lesquels Turmazgad est associé à d'autres divinités orientales, appartiennent à ce siècle [25]. Il en ressort que sur les monuments des cavaliers danubiens, où parfois l'aigle se trouve sur une tête de bélier, nous devons constater également la représentation symbolique d'un des plus anciens Baals syriens des hauteurs. Le caractère solaire de notre culte est à la base des représentations du Baal solaire que nous identifions parfois, et qui à la basse époque de l'Empire revit une époque de floraison nouvelle, quoique limitée dans le cadre de cultes orientaux apparentés, plutôt que sous forme de monuments indépendants. Nous pouvons nous poser la question de savoir pour quelles raisons, en certains cas, le coq se substituait à l'aigle. En tenant compte du fait que les deux oiseaux étaient attribués au dieu suprême des hauteurs et de la lumière, les possibilités de substitution dans une iconographie tardive deviennent indéniables [26]. Le rôle du coq, attribut direct du dieu solaire, devait être plus vaste dans ce culte syncrétique dont le caractère astral ne saurait être mis en doute. La représentation du coq ou de l'aigle sur la tête du bélier n'est que l'illustration d'un mythe oriental très ancien, selon lequel le dieu suprême des hauteurs sous forme de son oiseau sacré soumet les animaux quadrupèdes qui se meuvent sur la terre. Il est difficile d'affirmer si sur notre monument et d'autres reliefs semblables, on insistait précisément sur la représentation de Turmazgad, ou si sa légende ne fut qu'englobée dans les principes dualistes de ce culte mystique. Nos connaissances sur le caractère théologique de ce culte sont actuellement encore tant restreintes qu'hypothétiques. On peut affirmer uniquement que la manifestation d'une religion et d'une mythologie orientale très ancienne a trouvé rapidement sa place dans beaucoup de cultes syncrétiques, dont les bases théologiques dépendaient du dualisme, bien que ce ne fut qu'à une époque tardive que ce culte a été assimilé par le panthéon romain. Le monde dualiste des dieux, et leur lutte in-interrompue ont été très polulaires surtout dans les cultes orientaux de l'époque impériale tardive.

---

[19] *Ibid.*, No. 157.

[20] *Ibid.*, Nos. 95, 97.

[21] Cf. D. Tudor dans *Dacia* XI-XII (1945-1957), 271 et suiv.

[22] *Ibid.*, 272.

---

[23] Lj. Zotović dans *Starinar* (N. S.) XXII (1971), 59 et suiv.

[24] M. J. Vermaseren, *CIMRM* I, No. 70; P. Merlat dans *RA* XLIII (1954), 199.

[25] Pour un commentaire plus approfondie du culte de Turmazgad cf. Lj. Zotović, *Prilog proučavanju turmazgadovog kulta,* dans *Starinar* (N. S.) XXVI (1976). (sous presse).

[26] L. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (= EPRO 11; Leiden, 1968), s.v. *cock.*

Le troisième relief, en plomb lui aussi se trouve au Musée de la Ville de Beograd. Il provient de la région minière de Kosmaj. Des domnées plus précises sur le lieu de sa découverte font toutefois défaut. Ses dimensions comportent 8,6 × 7,4 cm. Le relief a presque la forme d'un carré; sa partie supérieure se termine par un tympan arrondi, flanqué aux angles de deux acrotères (pl. CCLXXIII). La partie carrée du relief est encadrée d'une bordure tordue. Elle représente un carré englobé dans un cercle, dont la circonférence possède également une bordure tordue. Ce cercle, interrompu à ses bouts se termine par des têtes de serpent stylisées. Le monument est endommagé, il lui manque une grande partie de la moitié inférieure de droite.

Dans le tympan on reconnaît un poisson tourné vers la droite, surmontant deux groupes de deux rosaces. Des traces de rosaces plus grandes se trouvent également dans le cadre des acrotères. Hors du cercle, dans les angles, sont représentés quatre bustes orientés vers le centre du relief. Ce n'est cependant que dans le cas du buste dans l'angle inférieur gauche que l'on perçoit sans difficulté les contours du visage et de la coiffure. C'est également là qu'on remarque la haute qualité de l'exécution. Il s'agit du buste d'un personnage jeune à chevelure touffue. Le buste de l'angle supérieur de gauche porte un diadème recouvrant les mèches de cheveux, celui dans l'angle supérieur de droite est sensiblement endommagé, de sorte qu'il reste impossible de distinguer aucun détail. Dans l'interprétation de ce type de monument, Tudor propose deux possibilités d'interprétation de ces bustes: il s'agirait selon lui de la représentation symbolique des vents ou des saisons [27]. Une comparaison avec les symboles de certains monuments de Mithra nous permet de conclure sans réserve qu'il ne peut s'agir que des saisons. Les attributs caractéristiques des vents ne se trouvent pas sur nos reliefs [28]. Les symboles des quatre saisons sous forme de quatre têtes d'enfants ou de jeunes personnages se trouvent sans aucun attribut [29]. En outre les interprétations mythologiques des quatres saisons se rencontrent tant dans le boudhisme que dans les Avestes. Cette interprétation a été reprise dans toutes les religions basées sur des observations astronomiques. Bien que rarement nous les retrouvons même dans l'iconographie canonisée du Mithraisme [30].

---

[27] Tudor, *CMRED* I, Nos. 125-126.

Les têtes de serpents stylisées que nous venons de mentionner représentent les deux hémisphères célestes ou le monde des dieux partagé selon les principes du dualisme en puissances du bien et du mal.

Dans la partie centrale, les scènes sont disposées en trois, peut-être même en quatre zones. La partie centrale de la zone supérieure comprend les représentation de Sol et de la Lune. Sol, tourné vers la droite porte la couronne radiale. La lune à sa droite, tournée vers la gauche, porte sur la tête le croissant lunaire. Entre les bustes solaires se trouve la déesse de face, le visage tourné vers Sol. Sa main droite est élevée vers son menton, la main gauche repose sur sa hanche. Des représentations presqu'identiques sur d'autres reliefs ont été interprétées par Tudor comme celles de Némèse [31]. Derrière Sol se trouve le trépied supportant quatre coupes, derrière la Lune une oinochoé surmontée d'une figure de lion dressée et orientée vers la gauche.

Dans la zone centrale on voit les deux cavaliers, orientés vers la déesse debout. Ils portent le bonnet phrygien. Derrière le cavalier de gauche on distingue le bout d'une lance longue qu'il porte de la main gauche. Les deux cavaliers saluent la déesse d'un bras étendu. Celle-ci est de face soutenant devant soi des deux mains un tissu formant une sorte de sac. Sous le cavalier de gauche se trouve un personnage nu, le visage tourné vers le sol et aux bras étendus. La représentation au-dessous du cavalier de droite est détruite. Derrière le cavalier de gauche un personnage en mouvement vers la droite porte un masque de corbeau. Il s'agit incontestablement d'un myste se trouvant dans la hiérarchie du culte au degré du Corax. Il tient de sa main droite un objet qu'on ne peut interpréter, tout en saluant la déesse de son bras gauche étendu. Derrière le cavalier de gauche se trouve la représentation d'un coq disposé à un niveau plus haut par rapport au reste des figures de cette zone et avec des dimensions exagérées. La substitution du coq à l'un des assistants ne fait pas exception dans l'iconographie de ce culte. Elle semble toutefois se rattacher aux reliefs circulaires en métal ou à ceux quadrangulaires à médaillon.

---

[28] F. Cumont, *MMM*, 389, No. 267, fig. 304.

[29] *Ibid.*, 365, No. 251; *Les mystères de Mithra* (1913), 124, fig. 15.

[30] F. Cumont, *MMM*, I, 91-92.

[31] Tudor, *CMRED* I, Nos. 125-126.

Dans le Corpus de Tudor nous trouvons la même substitution sur les monuments de Sirmium, Carnuntum et Siscia [32]. Dans tous les cas mentionnés on reconnaît derrière le second cavalier la figure d'un personnage saluant la déesse. Dans aucun des cas mentionnés l'assistant ne porte masque. Sur le monument de Viminacium [33] des amphores sont disposées derrière les cavaliers. Au-dessus de l'une d'elles on aperçoit une tête de bélier et au-dessus de l'autre un coq. Une situation analogue est attestée sur un relief d'Aquincum [34], où derrière le buste de la Lune, se trouve un coq et derrière Sol le symbole du bélier.

Les exemples en question nous permettent d'aboutir à la conclusion que le coq ne peut être traité uniquement comme symbole isolé dans ce culte mystique, tel qu'il l'était sur les deux reliefs décrits plus haut. Son importance symbolique est renforcée particulièrement dans le cas où il se rattache aux bustes solaires ou quand il joue le rôle d'assistant d'un des cavaliers. Il est hors de doute que le coq apparaît souvent en rapport avec le bélier, symbole le plus important de ce culte et un des degrés de l'initiation à ces mystères. Que le corbeau possédait également sa place dans cette hiérarchie, est confirmé par son apparition dans le criobolium — sous forme de myste travesti en corbeau. On pourrait donc se poser la question si le coq lui-aussi ne représenterait pas un des degrés de l'initiation dans ce culte mystique. Sa place dans la zone centrale du relief votif où il se substitue à l'assistant vient à l'appui de cette hypothèse, sans donner toutefois des arguments pour une conclusion définitive, possible dans les cas de l'Aries et du Corax.

---

[32] *Ibid.*, No. 126.

[33] *Ibid.*, No. 57.

[34] *Ibid.*, No. 120.

Dans la zone suivante sont conservés les contours d'un objet indéfini, une tête de bélier et une partie du Criobolium. Au-dessous du symbole indéfini et de la tête de bélier se trouve une amphore. On ne saurait décider si celle-ci appartient à la zone décrite ou à la suivante.

Dans son ensemble le contenu iconographique des monuments décrits, ainsi que d'autres qui leur sont analogues, dénote les différences existantes tant dans le choix que dans la disposition des sujets [35]. Pour mieux comprendre l'essence de ce culte mystique insuffisamment clair il est nécessaire d'envisager les motifs et les éléments indispensables à l'expression de la conception iconographique de base. Il faut distinguer parmi ceux-ci ceux dont la place sur les monuments était fixe de ceux qui malgré leur signification iconographique certaine, n'ont pas obtenu une place déterminée. Il faut distinguer également les représentations à schéma iconographique précis de celle dont le type iconographique n'était pas strictement défini. Il est nécessaire enfin de traiter à part les éléments iconographiques et les symboles, dont la présence n'était pas indispensable à l'illustration de la conception fondamentale du culte. Ces symboles ne peuvent être suivis que d'un cas à l'autre ou dans une analyse de synthèse de tous les monuments.

D'après sa place et sa position déterminée, l'élément de base du culte est représenté par la déesse flanquée des deux cavaliers. Sous les chevaux on retrouve presque toujours les figures des vaincus, représentés par des formes anthropomorphes ou zoomorphes. Il est presque de règle que les assistants se trouvent derrière les cavaliers, d'ordinaire sous forme humaine et plus rarement comme représentations zoomorphes. Ils ne manquent que sur un nombre restreint de reliefs, ce qui dépend le plus souvent des possibilités fournies par les dimensions du monument. Non moins obligatoire est le symbolisme solaire, sous différentes formes iconographiques. Le bélier est un animal strictement rattaché à la liturgie de ce culte. Sa présence est obligatoire, bien que sa représentation iconographique ne soit pas soumise à un chablon ni sa place déterminée. Le trépied, élément également obligatoire, ne possède pas non plus une place définie. Avec certaines réserves, le coq pourrait également être considéré comme symbole obligatoire de ce culte. Les reliefs surtout ceux en métal et à iconographie développée où il fait défaut représentent des exceptions. En outre son symbolisme solaire est toujours nettement accentué.

---

[35] Dans le texte suivant nous nous bornerons à la discussion des reliefs votifs en métal, dont la formule iconographique est évoluée par rapport à celle des monuments en pierre.

Cependant aucun des éléments iconographiques obligatoire n'a acquis une forme iconographique canonisée, que sa place soit fixe ou variable. Les représentations figurées de ce culte semble n'avoir été soumises à aucune règle religieuse. Il est donc clair qu'il n'y eut aucune formule canonisée, ce qui signifie également qu'il n'y eut aucun contrôle de l'interprétation iconographique par les chefs spirituels de cette organisation religieuse.

La comparaison des différentes représentations du couple de cavaliers, dont la place était fixe, montre de nombreuses variantes dans leur interprétation. Leur costume est avant tout à tel point varié, qu'il est impossible de définir aucun cadre chronologique ou géographique pour les différentes variantes. Parfois un cavalier porte le vêtement militaire et l'autre le costume oriental. En d'autre cas tous deux sont vêtus en orientaux ou en soldats romains. Le bonnet phrygien n'est pas un accessoire indispensable au costume oriental, ni le casque au vêtement militaire. Bonnet ou casque porté par l'un des cavaliers n'impliquent pas l'existence du même élément chez l'autre. Il en est de même des représentations au-dessous des chevaux. On y retrouve parfois le poisson au-dessous des deux cavaliers, parfois aussi des personnages nus ou habillés. On connaît aussi des monuments où le poisson se trouve au-dessous d'un cavalier, le personnage humain au-dessous de l'autre. De même, parfois, le personnage se trouve sous l'un des cavaliers, tout symbole faisant défaut au-dessous du cheval de l'autre. Souvent aussi on ne voit ici que des serpents, symboles du sol. Il n'existe aucun rapport entre le vêtement des cavaliers et les symboles sous les chevaux. Le poisson et le personnage humain se rencontrent au-dessous de l'Oriental, dans la mesure où les mêmes symboles se retrouvent sous les chevaux des guerriers. De même les symboles en question ne se rattachent pas à un côté du relief: on les identifie tant sous le cavalier de gauche que sous celui de droite. Il est possible de préciser uniquement que le poisson ne se trouve comme symbole que sur les reliefs en métal, tandis qu'il n'est jamais représenté sur les reliefs en pierre.

Les assistants derrière les cavaliers sont également très différents. Considérés en tant que couple, il prouve l'existence des combinaisons suivantes: le soldat et Némèse, le soldat et l'Oriental, deux Orientaux, la Victoire et un Oriental, la Victoire et le soldat, le myste travesti et le coq, l'Oriental et le coq, deux figures féminines. Il n'existe aucun rapport mutuel entre l'un de ces types d'assistants et le costume des cavaliers. C'est ainsi que derrière un cavalier Oriental on peut trouver l'assistant au costume oriental ou militaire, la Victoire, le coq ou Némèse. Il en est de même de l'assistant du cavalier portant le costume militaire [36].

La représentation de la déesse n'est pas, elle non plus, typisée. Elle ne paraît toutefois que sous trois types iconographiques. En certains cas le trépied surmonté des fruits ou du poisson se trouve devant la déesse. Parfois la déesse soutient des deux mains les bouts d'un tissu, formant de la sorte une espèce de sac. Plus rarement la déesse tient de ses mains les rênes des chevaux ou étend vers leurs museaux ses bras aux paumes tournées vers le haut. Une analyse de tous les reliefs démontre que la table disposée devant la déesse se rattache aux monuments en pierre. Les deux autres motifs sont caractéristiques avant tout des reliefs en métal, en tenant compte bien entendu du nombre restreint d'exceptions dans le deux groupes de monuments.

En considérant les détails variables comme secondaires du point de vue iconographique, on aboutit à la conclusion que seule la déesse flanquée du couple de cavaliers victorieux se trouve à la base de ce culte. La détermination plus précise des cavaliers ne semble pas avoir joué un rôle essentiel dans l'illustration de la conception religieuse de fond. Le choix de la variante orientale ou militaire avait sans aucun doute été laissé aux croyants. Il fallait uniquement démontrer que les cavaliers doivent être considérés comme les vainqueurs des puissances du mal, qui elles-mêmes ont été caractérisées de manière différente. Les assistants des cavaliers ne sont que les détails variables du schéma iconographique. Il est donc probable que le choix de ces assistants dans différentes combinaisons était laissé aux croyants.

---

[36] L'analyse de la formule iconographique se base sur les matériaux étudiés par Tudor, *CMRED* I.

Un élément non moins important du culte est le symbolisme solaire. Il se manifeste par le symbole de Sol, créateur du Monde ou par des symboles solaires anthropomorphes ou zoomorphes. Ce symbolisme se manifeste toujours dans la zone supérieure représentant la voûte céleste. Toutes les autres scènes lui sont subordonnées. Il n'existe aucun monument où cet ordre aurait était changé. C'est-à-dire que l'appartenance solaire du culte est à la base de sa conception religieuse, toujours maintenue. Le fait que ces relations ont été illustrées sur tous les monuments, malgré tous les changements dans les détails des représentations accompagnantes, démontre que cette conception théologique avait été unanimement acceptée par les croyants.

Nous devons, bien entendu, nous poser une question: qu'était cette triade solaire unanimement acceptée à l'époque du monothéisme solaire? Il est plus ou moins admis qu'il s'agit du culte des cavaliers danubiens, manifestation locale des Dioscures grecs ou des Cabires romains. Selon Will le caractère de ces reliefs votifs serait hellénique, et leur type iconographique devrait être expliqué par celui des Dioscures [37]. Il est difficile de comprendre pourquoi en ce cas le culte des cavaliers danubiens ne s'était pas affirmé sur notre territoire à une période plus ancienne, et pour quelles raisons ce culte n'était pas répandu dans les zones géographiques les plus proches des influences grecques. En admettant que le culte des Dioscures fut transmis par l'intermédiaire de la religion grecque et que nos cavaliers ne seraient qu'un prolongement ou une variante du culte des Cabires, il est impossible de comprendre pourquoi nos monuments n'apparaissent qu'à une époque si tardive et sans aucun schéma iconographique bien déterminé. Le schéma des cultes des Dioscures et des Cabires était absolument défini.

---

[37] Will, *ouvr. cité*, 90 avec mise en valeur des conclusions de Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse* (surtout pp. 106 et 185).

D'autre part l'analyse des détails iconographiques sur les monuments traités ici, ainsi que sur ceux qui leur sont analogues, prouve sans aucun doute l'existence d'éléments de l'iconographie orientale. Il s'agit avant tout d'éléments bien délimités dans l'iconographie mithriaque, par leur contenu iconographique. Ils se retrouvent avec la même signification dans la formule iconographique de ce culte mystique.

Les bustes solaires, dont la disposition à l'encontre du culte de Mithra reste variable se retrouvent sur tous les monuments [38]. Le lion s'attaquant au vaincu se trouve presque toujours sous le cavalier de gauche. On le retrouve sur les reliefs de Mithra le plus souvent entre les jambes du dadophore de gauche et le taureau.

Le vêtement oriental du cavalier, de ses assistants, parfois même des vaincus, reproduit sur les reliefs de meilleure qualité le schéma usité dans l'iconographie de Mithra. En certains cas le vétement et le maintient de l'assistant correspondent en tout point à ceux du dadophore de Mithra [39].

Les mystes travestis se trouvent représentés dans les deux cultes. Les sept degrés d'initiation semblent avoir existé dans l'organisation religieuse de notre culte.

Dans les deux cas, celui du Mithraisme et de notre culte, la fonction de l'animal de sacrifice est suffisamment précisée. L'accent est porté sur le rôle salutaire de son sang. Nous traiterons plus tard du rôle équivalent du taureau et du bélier.

La triade lion-cratère-serpent, commune dans l'iconographie mithriaque à partir du III^{me} siècle, surtout sur les monuments de Rhénanie, se retrouve souvent dans notre culte [40].

---

[38] Dans l'iconographie mithriaque il est de règle que Sol se trouve à la droite et la Lune à la gauche de la divinité centrale. Dans le culte dont nous nous occupons ici leur place n'est pas absolument déterminée.

[39] V. à titre d'exemple: *CMRED* I, No. 46.

[40] Il est digne d'attention que dans la zone orientale du Sud-est européen la triade: lion-cratère-serpent est inconnue de la formule iconographique mithriaque. Nous ne la trouvons que sur les monuments du culte étudié dans ce travail. Cf. Tudor, *CMRED* I, No. 127 (et les exemplaires apparen-

Tant dans le Mithraisme que dans le culte dont nous traitons ici, on perçoit, quoique rarement, la représentation des saisons, soit des bustes qui les représentent d'une manière symbolique. Elle est traitée de la même façon dans l'iconographie des deux cultes.

Sur les reliefs de Mithra de la zone occidentale du Sud-Est européen, ainsi que sur certains reliefs de la région de Ptuj (Poetovio), centre important du culte de Mithra, il existe une manière commune de la représentation de la voûte qui, sous forme d'arc, repose sur des bases disposées à l'horizontale. Cette représentation de la voûte ne se trouve dans le zone orientale du Sud-Est européen sur aucune monument de l'un ou de l'autre culte (pl. CCLXXIV).

Outre les éléments communs aux deux cultes en question, on en voit, bien que sensiblement plus rarement, d'autres se rattachant au culte de Turmazgad. Il s'agit de la tête de bélier sur laquelle se pose l'aigle ou le coq.

Il est donc possible de conclure que le culte en question et sa répartition géographique, englobant des symboles religieux d'origine orientale, démontre que son iconographie s'est formée à la base des doctrines religieuses de l'Orient. Il a existé une époque où dans les zones danubiennes dominaient les principes dualistes du Monde et de son organisation. Si en ce cas Sol doit être considéré comme fondateur du Monde, les reliefs en question n'ont pu exister qu'à une époque où les premiers pas vers la formation du monothéisme solaire avaient déjà été franchis.

En tenant compte de toutes ses observations une question se pose devant nous: s'agit-il ici de l'illustration du culte des cavaliers divins ou du culte d'une déesse dont les cavaliers n'étaient que des accolites associés? L'attribution au culte de la déesse solaire Luna paraît absolument acceptable. Nous en trouvons une preuve sur le relief d'Aequum (Čitluk), où des deux côtés de la tête de la déesse on rencontre un croissant lunaire incisé et où les figurations des cavaliers sont marquées par des étoiles [41]. Encore plus probant

---

tés: Nos. 30, 54, 67, 127-129, 167). Les monuments en question ont été attribués au III siècle, ce qui correspond à l'apparition du même motif sur les reliefs de Mithra en Rhénanie.

[41] *CMRED* I, 66, No. 113.

l'exemple du relief de Brigetio [42] où la tête de la déesse est surmontée d'une sorte de modius en forme de croissant lunaire. Des représentations analogues se rencontrent sur certaines gemmes: celle portant le No. 189 du Corpus de Tudor, où la déesse est accompagnée du croissant lunaire et les cavaliers des étoiles, ou celle No. 197 où le serpent, accompagné encore une fois du croissant lunaire, se substitue à la déesse. Les cavaliers qui sur de nombreux reliefs saluent la déesse de leur bras étendu, ne font que confirmer son rang plus élevé.

Au cours du III^{me} siècle et sous l'influence Orientale, l'Empire romain accepta les croyances basées sur la théologie solaire. C'est l'époque où les Empereurs romains, imitant les souverains orientaux, se laissèrent diviniser. Ils s'identifient donc aux astres, portant des couronnes radiales et des nymbes. Leur représentations sur les monnaies s'enrichissent d'astres solaires. En un mot ils deviennent pareils au Soleil de même que les impératrices à la Lune [43].

Les reflets de ces conceptions sont saisissables dans le christianisme ancien. Le Christ, maître unique et Pantocrator, s'identifie à Sol, la Vierge-mère à la Lune [44]. C'est dans un ordre d'idées analogues que vraisemblablement se forma l'iconographie de la déesse lunaire, à l'encontre de la religion mithraique solaire. Les adeptes de la théologie solaire ne pouvaient être admises aux mystères de Mithra. Il est possible que dans le cadre de la théologie dont nous discutons ici, se formèrent des mystères lunaires où les femmes, elles aussi trouvèrent leur place et leur rôle. Le dualisme manifeste dans le Mithraisme a été appliqué dans le culte de la déesse lunaire. Le couple de cavaliers flanquant la déesse représente ses assistants ou les démons du bien. Les cavaliers accolytes ont vaincu les puissances du Mal et reviennent vers leur déesse en la saluant. Sur certains monuments ils sont couronnés à cette occasion par la Victoire [45].

L'apparition du bélier dans ce culte ne fait que confirmer cette thèse. Deux éléments de culte important, le Criobolium et l'Occultatio, se rattachent au sacrifice du bélier. C'est une partie essentielle du culte mystique. Le myste travesti en bélier en est un argument de plus.

---

[42] *Ibid.*, 88, No. 153.

[43] W. Deonna dans *RHR* 131 (1946), 5-47.

[44] *Ibid.*

[45] Tudor, *I cavalieri danubiani*, dans *EDR* VII, 1937, 128. Les figures représentées sous les chevaux ont été interprétées ici comme puissances du mal.

Le rôle du bélier dans le culte de la divinité lunaire correspond à celui du taureau dans le culte de Mithra. Taureau et bélier sont des animaux dont le sacrifice garantit la nativité et la fécondité. C'est de là que leur apparition dans le zodiaque devient naturelle. Le bélier dont les caractéristiques vitales correspondent à celles du taureau, représente comme signe du zodiaque l'Equinoxe de printemps. Il se retrouve en ce sens sur les reliefs de Mithra. Au cas où le cercle du Zodiaque était représenté en deux moitiés séparées, l'Aries était la manifestation de l'Equinoxe de Printemps, la Livre celle de l'Equinoxe d'Automne. Dans le Cercle unitaire du Zodiaque les signes plus arciens, Taurus et Scorpio étaient employés comme signes des deux Equinoxes [46]. Il en ressort donc la valeur identique des deux symboles d'animaux, ainsi que leur rôle équivalent dans les mystères solaires et lunaires[47].

Le trépied, peut-être aussi le coq, appartiennent aux détails obligatoires de cette iconographie. Nous ne nous attarderons pas sur ce problème, le rôle symbolique et son interprétation possible ayant déjà été traités dans les lignes précédentes.

Un symbole important et commun est celui du poisson. Il ne s'agit pas d'un détail iconographique obligatoire; sa place sur les monuments n'est pas déterminée. On le voit, comme don sur le trépied devant la déesse lunaire. Sur certains reliefs il manifeste les puissances du Mal vaincues. C'est alors qu'il se trouve sous les pieds des chevaux. Souvent aussi on le voit au centre du tympan, flanqué d'astres.

Le rôle symbolique du poisson dans ce culte est très incertain. Ces manifestations différentes ne permettent aucune interprétation plus précise. Signe du Zodiaque, le Piscis est attribué à Jupiter. En tant que mois il appartient au cours hivernal du soleil. Son rôle est important dans le culte de la Dea Syria. En Asie Mineure et en Syrie le poisson a été considéré comme animal sacré. Il était interdit comme nourriture[48]. Dans le culte iranien, le poisson accompagne le culte de la déesse de la nativité et du Printemps-Spanaramat[49]. Les exemples mentionnés appuient le rôle important du poisson, sans fournir de données sur son importance dans le culte de la Déesse lunaire. Son rôle symbolique dépend avant tout de sa place sur le relief votif. Sous les pieds du cheval, il manifeste les puissances vaincues du Mal. Peut-être que c'était-là la victoire sur le cours hivernal du Soleil. Peut-être aussi, comme dans le culte de Spandaramat, sa subordinnation contribuait à la renaissance vernale de la nature. Ainsi vaincu le poisson a été offert à la déesse lunaire (le poisson sur le trépied) qui, elle, le mettait à son service (le poisson dans le tympan, encadré d'astres). Ce n'est certes-là qu'une des interprétations possibles du poisson et de son rôle symbolique. Il est hors de doute que nombre d'éléments restent incertains dans l'interprétation du culte dont nous parlons ici. Nombre d'explications de ces cultes mystiques dont les textes écrits ne nous fournissent aucune explication, ne sauraient resté qu'au niveau d'hypothèses.

---

[46] L. Campbell, *ouvr. cité*, 45-47.

[47] *Ibid.*, 44-90.

Un symbole commun, encore que non obligatoire est celui du serpent. Il apparaît à différentes places et avec une signification également variable. Le plus souvent on le voit dans la zone supérieure, celle réservée au symbolisme solaire. C'est là qu'apparaît le couple de serpents, qui flanque les bustes solaires et prend parfois leur place[50]. Dans le rôle des deux hémisphères, ce symbole apparaît également sous forme de couple surmontant en voûte ou encadrant en médaillon les représentations principales du relief. Bien plus rarement un serpent, rattaché aux bustes, représente la triade solaire[51]. Rares egalement les scènes où le serpent, sous les chevaux, symbolise le sol soit la Terre[52]. C'est dans le même sens que le serpent apparaît dans la triade lion-cratère-poisson.

---

[48] Cumont, *Études syriennes* (1917), 186-187.

[49] Campbell, *ouvr. cité*, 331.

[50] V. a titre d'exemples: *CMRED* I, Nos. 42-43 (serpents flanquant les bustes solaires); Nos. 10, 15, 29, 137 (serpents complétant les bustes solaires). L'explication des serpents remplaçant les bustes solaires a été émise dans la description de notre relief No. 1.

[51] Tudor, *ouvr. cité*, No. 83.

[52] *Ibid.*, Nos. 8, 35, 72, 197.

Assez souvent, sur un même relief, le serpent apparaît avec une valeur différente selon sa situation sur le monument. Il n'existe toutefois qu'un cas, déjà mentionné, où le serpent prend la place de la déesse lunaire. Plus souvent, par contre, des serpents flanquent la tête de la déesse [53]. Là encore, le caractère solaire du serpent ne fait aucune doute. Quoiqu'il en soit, le serpent appartient au Monde des puissances du Bien, dans le cadre des principes dualistes auxquels appartient le culte en question. Reste à savoir si l'interprétation usitée du serpent sur les monuments de Mithra peut être admise comme justifiée. Il n'est pas exclus que, là aussi, il ne s'agisse pas du dèmon du Mal s'efforcant d'enfreindre la fécondation de la terre. Il est plus vraisemblable qu'il s'agisse de la représentation de la Terre et que c'est à cause de cela qu'il se dirige vers la plaie du taureau, dans le but d'accepter la force procréatrice du sang de la victime qui devra la rendre féconde.

Les faits énumérés et l'apparition relativement tardive de ces monuments nous incitent à conclure que leur époque correspond à celle de la domination absolue de la théologie solaire, qu'il ne font qu'illustrer en partie. Le monothéisme solaire, formé au cours d'une période de syncrétisme de plusieurs religions apparentées, a atteint à son apogée dans la seconde moitié du III^{me} siècle. Tous les cultes de cette période peuvent être illustrés dans le cadre des principes de la théologie solaire. Une partie de cette théologie peut être identifiée sur les monuments de notre déesse Lunaire [54]. Le schéma iconographique de ces reliefs coincide dans le temps avec le Mithraisme définitivement fixé et avec les premiers enseignements chrétiens sur ce territoire. C'est peut-être à cette date tardive, époque de la confrontation du monothéisme chrétien et païen, que nous devons attribuer le manque d'une iconographie bien conçue du culte de la déesse lunaire. A l'encontre du Mithraisme, nous ne percevons ici aucune formule canonisée. Ce syncrétisme tardif bien déterminé avait pour base les principes dualistes englobant de même tous les éléments de la théologie solaire romanisée. L'expression figurée de ces principes est manifeste sous de nombreuses variantes. La lutte du Bien et du Mal, avec la victoire définitive du Bien, représente le thème principal de ce contenu iconographique. Sol créateur suprême du Monde et la déesse lunaire portent leur triomphe dans cette victoire.

---

[53] *Ibid.*, Nos. 197 et 33; 50, 155.

[54] Will, *ouvr. cité*, 329. Selon cet auteur les reliefs votifs en métal rattachés à notre culte n'apparaissent que depuis le IIIme siècle.

Les cérémonies rattachées à ce culte sont illustrées par les scènes du Criobolulium l'Occultatio et le banquet. Dans ce rituel le bélier est l'animal sacré, dont le sacrifice assurait la fécondité. Une forme de culte semblable se retrouve dans le Mithraisme où le sacrifice du taureau, effectué par Mithra, donne la vie à la végétation nouvelle.

Les flambeaux, les lampes et les candélabres, motifs souvent appliqués dans la scène principale ou symboles isolés dans le cadre de différentes zones, représentent des ustensiles de culte, dont on se servait dans les mystères nocturnes du culte lunaire. Ici encore, comme dans le cas du Mithraisme, on insiste particulièrement sur le chiffre sept. Une preuve indéniable en est fournie par une gemme [55], où sept astres sont disposés autour des bustes solaires. Il s'agit probablement des sept zones planétaires. Sept étoiles, ayant probablement le même signification se rencontrent autour des représentations du lion, du poisson du trépied, du bucrâne, de l'Occultatio et du coq. Sept cratères et sept vases dans la partie inférieure de la gemme, doivent selon toute vraisemblance être interprétés comme vases dédiés aux mystes, ce qui rappelle également les sept degrés d'initiation.

Il est nécessaire enfin de nous occuper brièvement des monuments portant représentation d'un cavalier unique. Leur schéma iconographique contient tous les éléments fondamentaux de la formule iconographique développée de ce culte. Une analyse des monuments en question donne l'impression de la dominence du cavalier en tant que divinité suprême. Toutefois le fait déjà mentionné de l'existence de tous les éléments typiques des reliefs où le couple de cavaliers se rattache à la déesse, prouve qu'ici, encore il s'agit du culte de la déesse lunaire. Ceci fait poser la question d'expliquer la différence entre les monuments dont une partie confirme la déesse comme divinité suprême, tandis que d'autres attribuent ce rôle au cavalier. Deux hypothèses peuvent servir de réponse à cette question:

---

[55] Tudor, *ouvr. cité*, 194.

La première serait que les reliefs à représentation d'un cavalier unique devraient être considérés comme plus anciens, appartenant à une phase religieuse où, comme dans le Mithraisme ou dans le culte du cavalier thrace, un rôle de premier ordre aurait été attribué à une divinité masculine. Dans une phase plus récente, celle de la formule iconographique développée, le rôle principal est transmis à la déesse. Le couple de cavaliers se bornent alors au rôle de ses assistants.

Il s'agirait en ce cas de la transformation d'une conception religieuse primitive, dans le cadre d'un même culte, resté d'autre part immuable dans tous ses détails. Cette transformation limitée uniquement à la conception religieuse essentielle, ne trouve pas d'analogie dans les cultes du paganisme. En outre, la répartition de la formule iconographique en deux phases, une plus ancienne, l'autre plus récente, ne saurait être appuyée de preuves. Une datation des reliefs serait impossible en ce cas: les reliefs exécutés sommairement, dénués de tout texte épigraphique, ne fournissent aucun élément d'une datation plus précise. Les conditions de découverte, le plus souvent sans données stratigraphiques, ne rendent l'attribution chronologique que plus difficile.

La seconde hypothèse serait celle du synchronisme des deux types iconographiques qui appartiendraient au même culte, où le rôle de la déesse lunaire devrait être considéré comme primordial. La seule différence consisterait dans le fait que certains reliefs représentent la formule complète du culte, d'autres par contre un détail de ce contenu iconographique. C'est-à-dire que sur les reliefs à un cavalier nous nous trouverions en présence de la représentation d'une seule divinité de la triade qui, d'autre part, serait d'ordre secondaire. De-là la nécessité de compléter sa représentation par tous les éléments de culte que l'on retrouve dans la représentation iconographique complète. Un exemple analogue nous est fourni par le culte de Mithra. Outre les monuments à représentation iconographique complète, comportant Mithra comme divinité centrale, il existe aussi des monuments indépendants dédiés à l'un des Dadophores.

Il est hors de doute que toutes les interprétations et toutes les solutions proposées des problèmes discutés dans les lignes précédentes, ne restent que dans le domaine d'hypothèses tout autant que l'était l'appartenance de ce culte aux «cavaliers danubiens». Nous ne prétendons pas avoir résolu d'une manière définitive l'identité et l'essence de ce culte, en prenant pour point de départ les interprétations de l'iconographie et les analogies de certains éléments orientaux. Nous voulions uniquement attirer l'attention sur certains éléments nouveaux et les possibilités de leur interprétation. C'est en ce sens que nous proposions des explications nouvelles basées sur l'analyse de certains symboles iconographiques. Celles-ci pourraient contribuer à une analyse à venir de ce culte.

Si l'hypothèse de l'attribution du culte à la déesse lunaire devrait être admise, il serait clair que sous cette forme il se rattache avant tout aux régions danubiennes. Il resterait à élucider la forme iconographique et les conditions sous lesquelles des cultes équivalents se manifestaient dans les autres régions de l'Empire romain à l'époque de la domination absolue de la théologie solaire.

LISTE DES PLANCHES

Michal Pietrzykowski

CXCIX

Terracotta head of Sarapis, Polish Excavations at Kom el-Dikka in Alexandria, n° 10, inv. n° 1565/70.

D. M. Pippidi

CC

1. Stèle mithriaque. Bucarest, Musée National des Antiquités, inv. L 618.
2. Dessin de la stèle mithriaque.

Giuliana Riccioni

CCI

1. Rimini — Arco di Augusto, fronte esterna (verso la via Flaminia): imago clipeata di Apollo con cetra e corvo (lato destro).
2. Rimini — Scavi a monte dell'Arco di Augusto: lucerna a volute con Apollo citaredo.

Günter Ristow

CCII

Mithras-Relief aus Trier.

CCIII

Mithras-Altarrelief in London.

CCIV

Kuppelmosaik im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna.

CCV

Deckenmosaik im lateranischen Oratorium Johannes des Evangelisten.

ALESSANDRO ROCCATI

CCVI

Iscrizione da File, n. 1 (SOWC/05 b).

CCVII-CCVIII

Resti di due altari con iscrizioni da File, n. 2, 1-2.

CCIX

Lastra con iscrizione da File, n. 3.

CCX

Epigrafe su tre blocchi da File, n. 4 (OWWI/5/10, OWWI/5/35 e OWWI/5/34).

CCXI

Epigrafe da File, n. 5 (OWWO/5/38).

CCXII-CCXIII

Blocco con due iscrizioni da File, n. 6, 1-2 (OWWO/5/34).

CCXIV

Iscrizione da File, n. 7 (OWWO/5/35).

SENCER ŞAHIN

CCXV

Grabstele aus Marmor mit einer Reliefdarstellung. Bursa, Museum, Inv. 3213.

CCXVI

Grabstele aus Marmor mit einer Reliefdarstellung. Bursa, Museum, Inv. 3213. Ausschnitt aus Tafel CCXV.

CCXVII

Marmorstele mit Reliefdarstellung. Bursa, Museum (Depot), Inv. 6536.

CCXVIII

Giebelstele aus weissem Marmor. Bursa, Museum, Inv. 3165.

SILVIU SANIE

CCXIX

1. Dédicace à Deus Aeternus par C. Iul(ius) Tato.
2. Dédicace à Theos Hypsistos par Iateimos.

ELMAR SCHWERTHEIM

CCXX

1-2. Stele aus Pinarbaşı bei Islanhiye. Gaziantep, Museum, Inv. Nr. 5234.

MICHAEL P. SPEIDEL

CCXXI

Bronze Bust of the Sun God from the Dolichenus Temple at Vetus Salina.

MARGARITA TATSCHEVA-HITOVA

CCXXII

Bronzehände aus Tutschenitza (Kat. n. 1^a).

CCXXIII

Marmorrelief aus Philippopolis (Kat. n. 16).

CCXXIV-CCXXV

Die Bronzehand aus Voissil (Kat. n. 17).

V. TRAN TAM TINH

CCXXVI

1. A-1, Antalya s.n.

CCXXVII

2. A-191, Alexandrie 6745.

CCXXVIII

3a. A-193, Alexandrie 26579.
3b. S. Sébastien.

CCXXIX

4. A-59b, Le Caire 26917.
5. A-59a, Le Caire 26915.

CCXXX

6. A-195, M. Borély 1236.

CCXXXI

7. A-196, S. Germain-en-Laye 32515.

CCXXXII

8. A-199, Alexandrie 7835.
9. A-222, Alexandrie 8581.

CCXXXIII

10. A-200, Alexandrie 9838.
11. A-209, Alexandrie 22581.
12. A-206, Alexandrie P. 5562.
13. A-201, Alexandrie P. 5263.

CCXXXIV

14. A-202, Alexandrie P. 5264.
15. A-203, Alexandrie P. 5265.
16. A-204, Alexandrie P. 5266.
17. A-205, Alexandrie P. 5267.

CCXXXV

18. A-207, Alexandrie P. 5624.
19. A-208, Alexandrie P. 5625.
20. A-211, Le Caire 26391.
21. A-210, Alexandrie P. 5574.

CCXXXVI

22. A-213, Alexandrie 5227.
23. A-215, Alexandrie 8575.

CCXXXVII

24. A-219, Alexandrie 26453.
25. A-216, Alexandrie 8577.

CCXXXVIII

26. A-214, Alexandrie 8574.

CCXXXIX

27. B-38, Alexandrie 7834.
28. B-39, Alexandrie 7836.
29. B-41, Alexandrie 10082.
30. B-43, Alexandrie 21405.

CCXL

31. B-45, Alexandrie 26589.
32. B-42, Alexandrie 18622.
33. B-44, Alexandrie 21409.

CCXLI

34. B-47, Alexandrie P. 5160.
35. B-48, Alexandrie P. 5168.
36. B-50, Alexandrie P. 5253.

CCXLII

37. B-51, Alexandrie P. 5254.
38. B-52, Alexandrie P. 5255.

39. B-53, Alexandrie P. 5256.
40. B-49, Alexandrie P. 5178.

CCXLIII

41. B-54, Alexandrie P. 5257.
42. B-55, Alexandrie P. 5258.
43. B-57, Alexandrie P. 6286.
44. B-58, Alexandrie P. 6287.

CCXLIV

45. B-56, Alexandrie P. 5259.
46. B-59, Alexandrie P. 6289.

CCXLV

47. B-60, Alexandrie P. 6290.
48. B-61, Alexandrie P. 6291.
49. B-62, Alexandrie P. 6292.

CCXLVI

50. B-63, Alexandrie P. 6293.
51. B-64, Alexandrie P. 10618.

CCXLVII

52-53. C-17, Coll. Hoang.

CCXLVIII

54. D-9, Alexandrie 24101.
55. D-10, Alexandrie 19776.

CCXLIX

56. D-11, Alexandrie P. 10790.

D. Tudor

CCL

«Le fragment Pârvan», disparu du Musée de Drobeta-T. Severin.

CCLI

«Le fragment Tocilescu». Musée d'Olténie-Craiova.

CCLII

Le raccordement des deux fragments.

ROBERT TURCAN

CCLIII

Hatra, Sanatruq. Photo: Musée des Antiquités de Bagdad.

CCLIV

Hatra, Sanatruq (détail). Photo: Musée des Antiquités, Bagdad.

CCLV

Hatra, relief dit «de Nergal». Photo: Musée des Antiquités de Bagdad.

CCLVI

Hydrie de Grächwyl, détail. Photo: Musée Historique de Berne.

CCLVII

Mannheim, relief de Cybèle. Photo: gracieusement communiquée par la Direction du Musée.

CCLVIII

Rome, Museo Capitolino: autel taurobolique d'Orfitus. Photo: Oscar Savio.

VELIZAR VELKOV

CCLIX

Köpfchen einer Terrakottastatuette: Sarapis-Zeus, aus Mesambria.

JÖRG WAGNER

CCLX

Votivhand aus Comana Cappadociae. Photo J. Wagner.

CCLXI

Detail der Hand aus Comana Cappadociae. Photo J. Wagner.

CCLXII

Rückseite der Hand aus Comana Cappadociae. Photo J. Wagner.

CCLXIII

1-2. Votivhand der Sammlung Trau, Wien. Photo Kunsthistorisches Museum Wien.

HELMUT WALDMANN

CCLXIV

1. Becken, bestehend aus einer bienenkorbförmigen Schale auf einem zylindrischen Sockel.
2. Detail der Inschrift.

V. WESSETZKY

CCLXV

1. Osirisstatuette. Museum von Hódmezövásárhely, Inv. Nr. 1805.
2. Osirisstatuette. Museum von Hódmezövásárhely, Inv. Nr. 1804.

R. E. WITT

CCLXVI

Statue now standing behind the locked door of the church of Panayitsa. Photo after Sauciuc, *Andros*, p. 18.

CCLXVII

Inscription with the figure of the allegedly Isiac youth. Photo after *Antiquitates Athenienses* IV, 1816, p. 35, Pl. VII.

CCLXVIII

1-2. Dedicatory stone with inscription.

CCLXIX

Figure of the so-called naked Eros. Photo after Sauciuc, *Andros*, p. 26.

CCLXX

Marble relief with the representation of a Mithraic tauroctony. Photo after *CIMRM* I, 176 no 415.

LJUBICA ZOTOVIĆ

CCLXXI

Relief de la ville basse de Kalemegdan, Belgrade.

CCLXXII

Relief des environs de Belgrade.

CCLXXIII

Relief de Kosmaj.

CCLXXIV

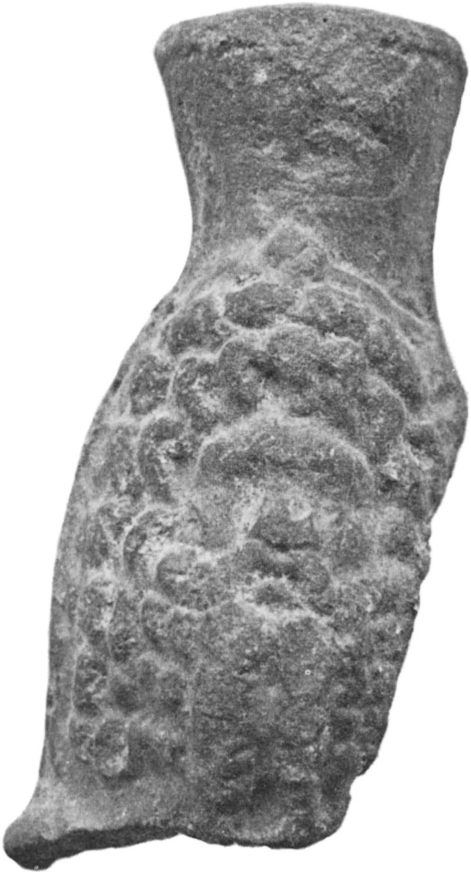
Relief de Ptuj.

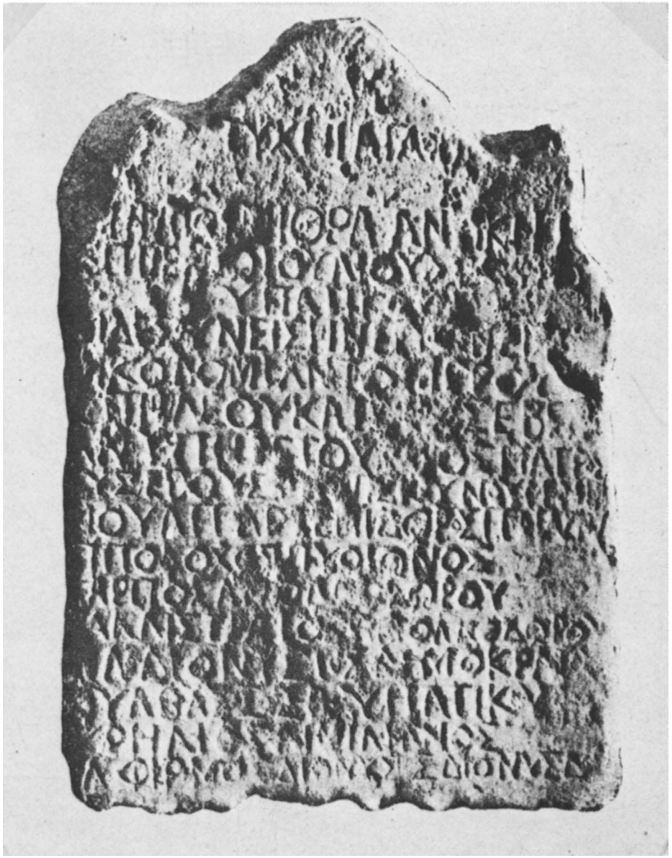
⁂

CCLXXV

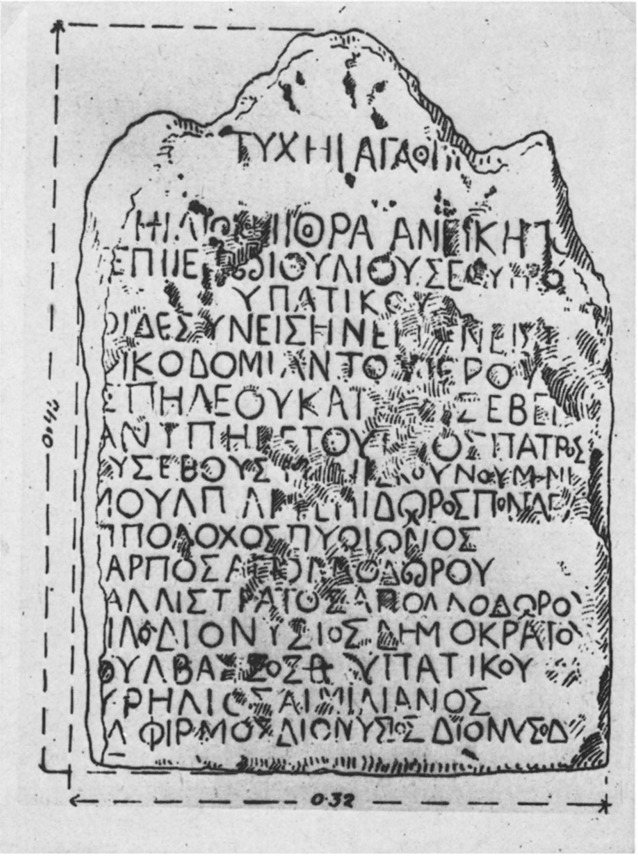
Relief en marbre (hauteur 0.63) provenant de Rome. Ce monument mithriaque, pas encore publié, a été acquis par le Badisches Landesmuseum à Karlsruhe. La photographie est offerte par Dr. Bernhard Cämmerer pour ces *Hommages à Maarten J. Vermaseren*.

PLANCHES

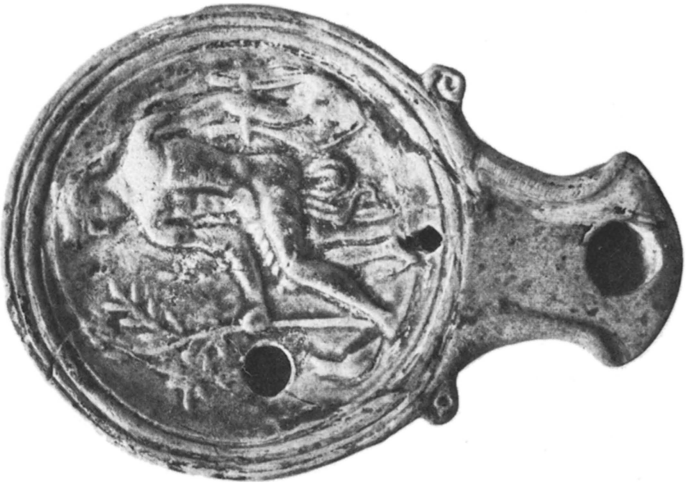




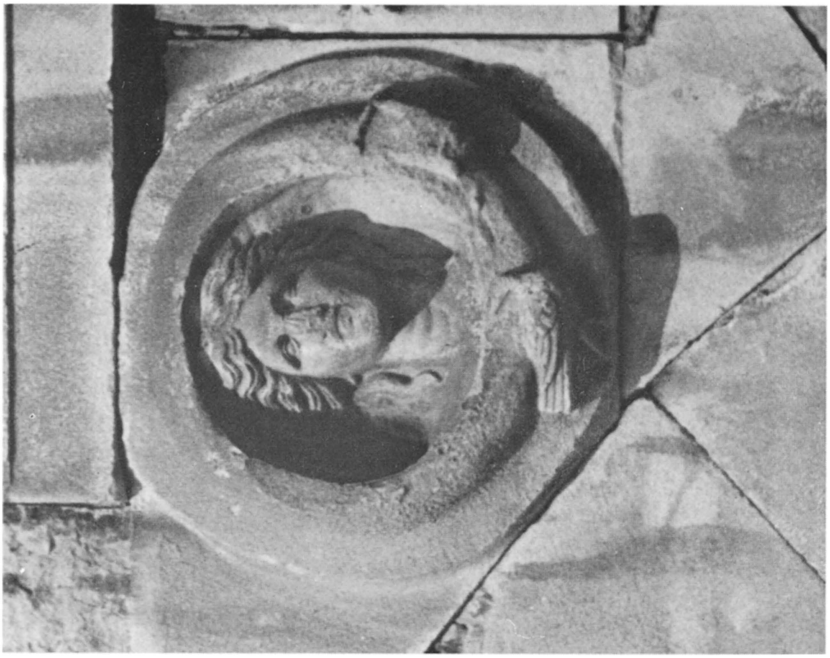
1


ΤΥΧΗΙ ΑΓΑΘΗΙ
ΗΙ.Λ..ΙΙΘΡΑ ΑΝΕΙΚΗΤ
ΕΠΙ ΙΕ..ΙΟΥΛΙΟΥ ΣΕ..Υ ΠΟ
ΥΠΑΤΙΚΟΥ
ΙΔΕΣΥΝΕΙΣΗΝΕΙ..ΝΕΙΣ
ΙΚΟΔΟΜΙΑΝ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ
ΕΠΗΛΕΟΥΚΑΙ..ΣΕΒΕ
ΑΝΥΠΗΡΕΤΟΥ..ΟΣ ΠΑΤΡΟΣ
ΥΣΕΒΟΥΣ....ΚΟΥ ΝΟΥΜΗΝΙ
ΙΟΥΛΠ ΑΡ..ΜΙΔΩΡΟΣ ΠΟΝΤΑΡ
ΠΟΛΟΧΟΣ ΠΥΘΙΩΝΟΣ
ΑΡΠΟΣ Α..ΟΔΩΡΟΥ
ΑΛΛΙΣΤΡΑΤΟΣ ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΥ
ΙΛ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΟΥ
ΟΥΛ ΒΑΣ..ΟΣ Β ΥΠΑΤΙΚΟΥ
ΥΡΗΛΙΟΣ ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΣ
Λ ΦΙΡΜΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΔΙΟΝΥΣΟΔ
0·41
0·32

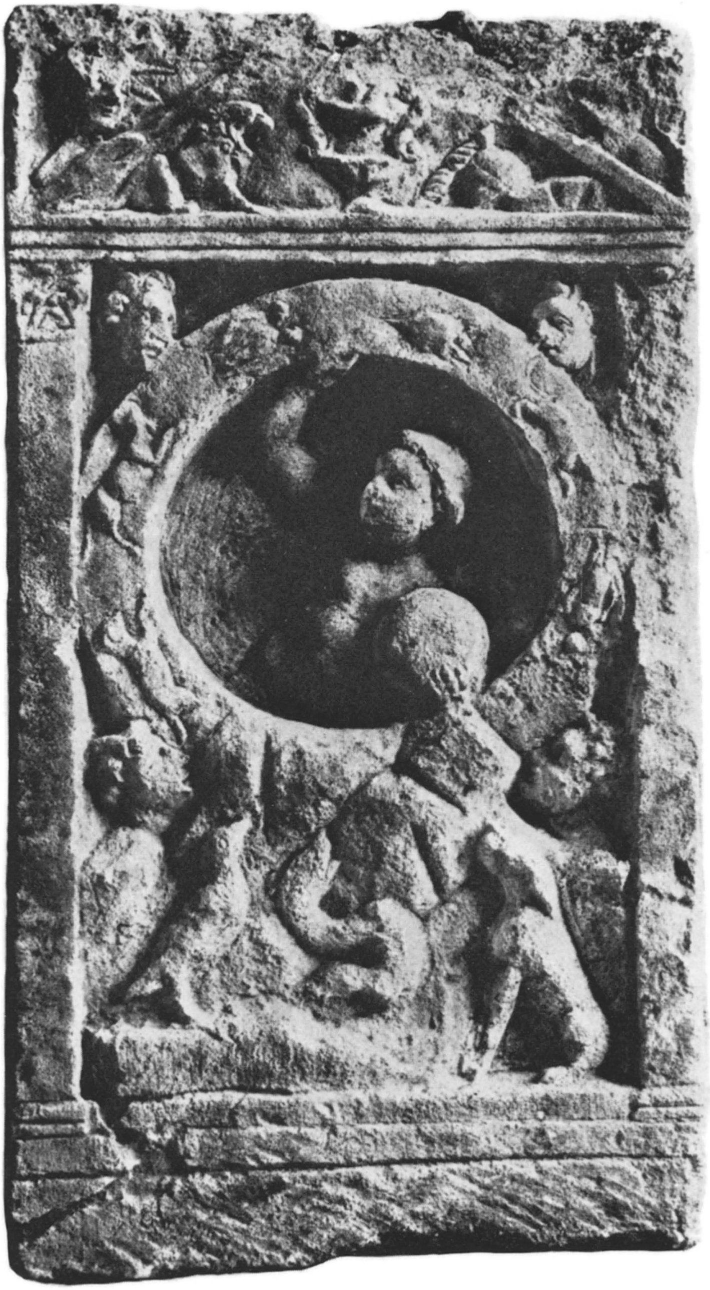
2

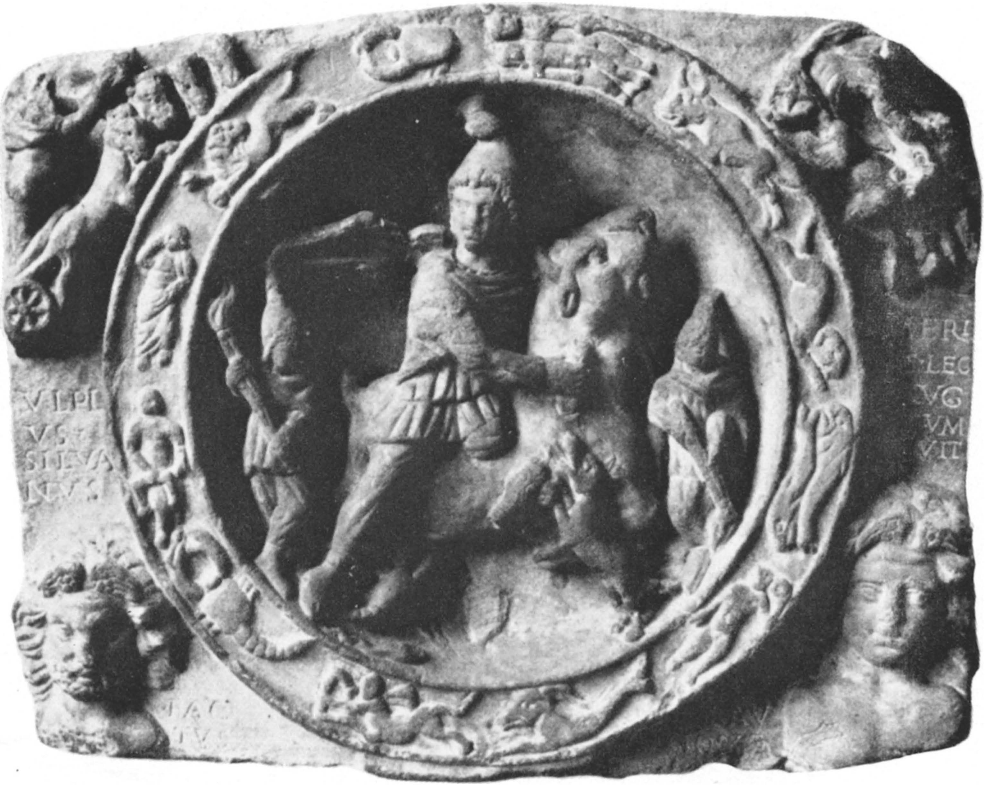


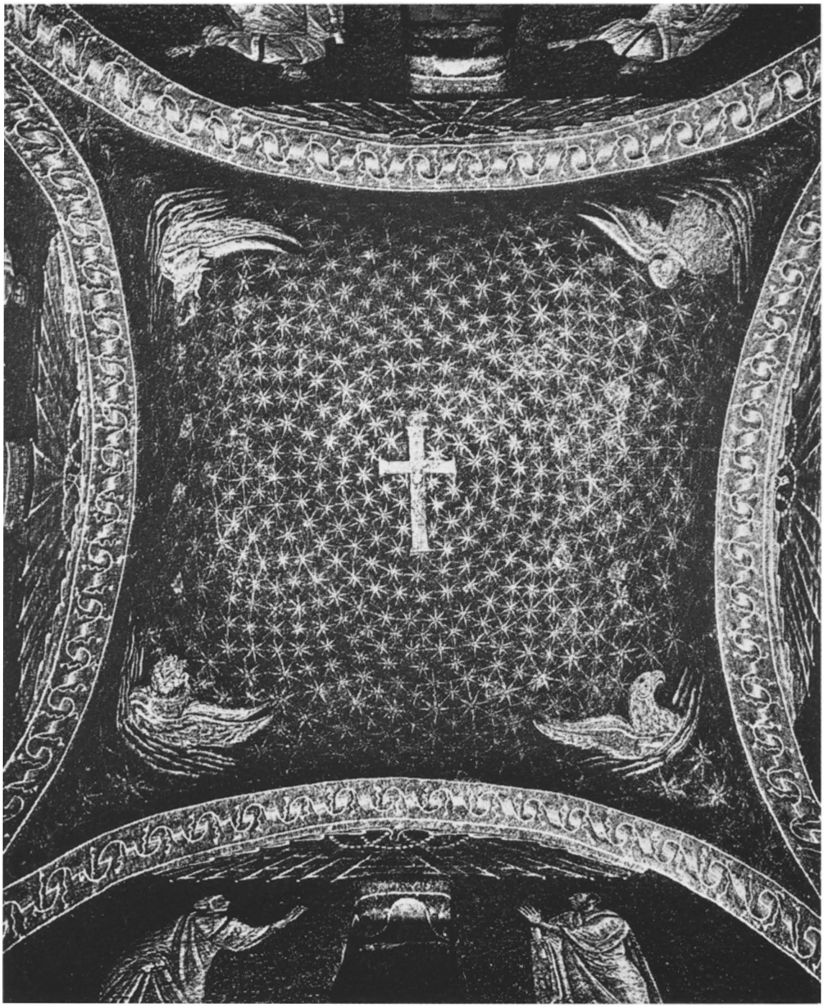
2

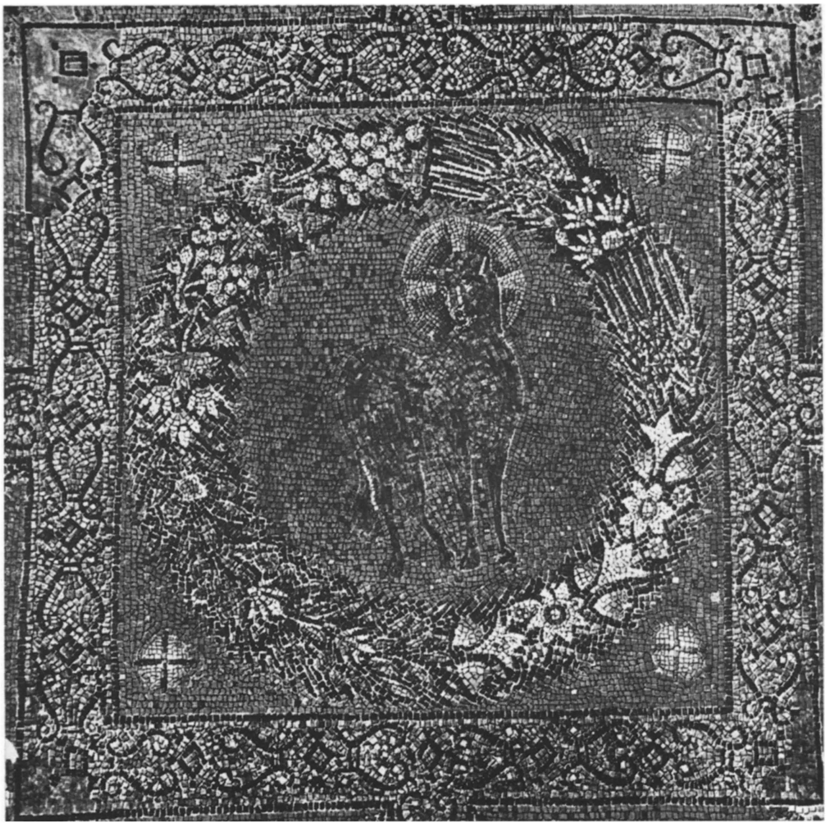


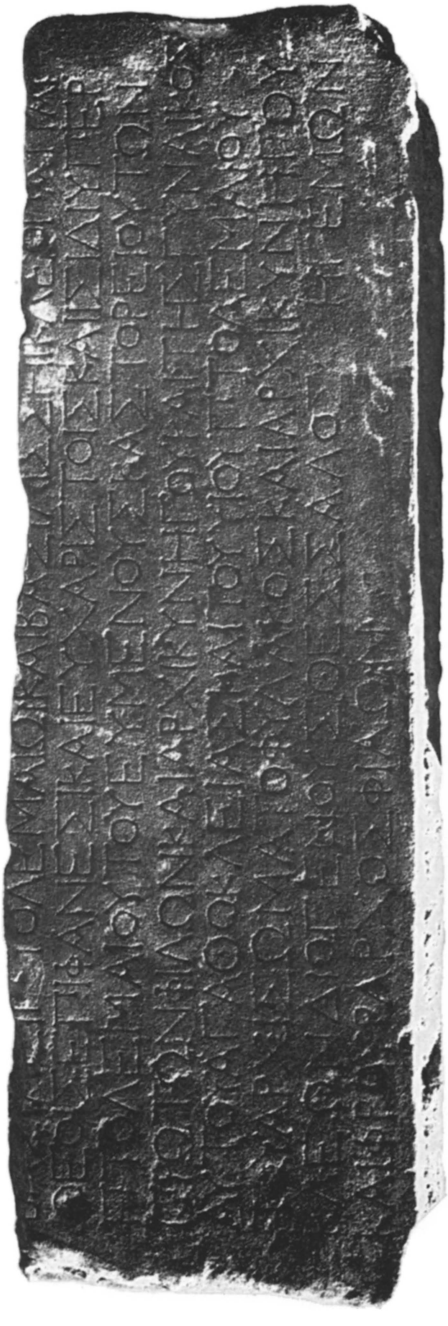
1

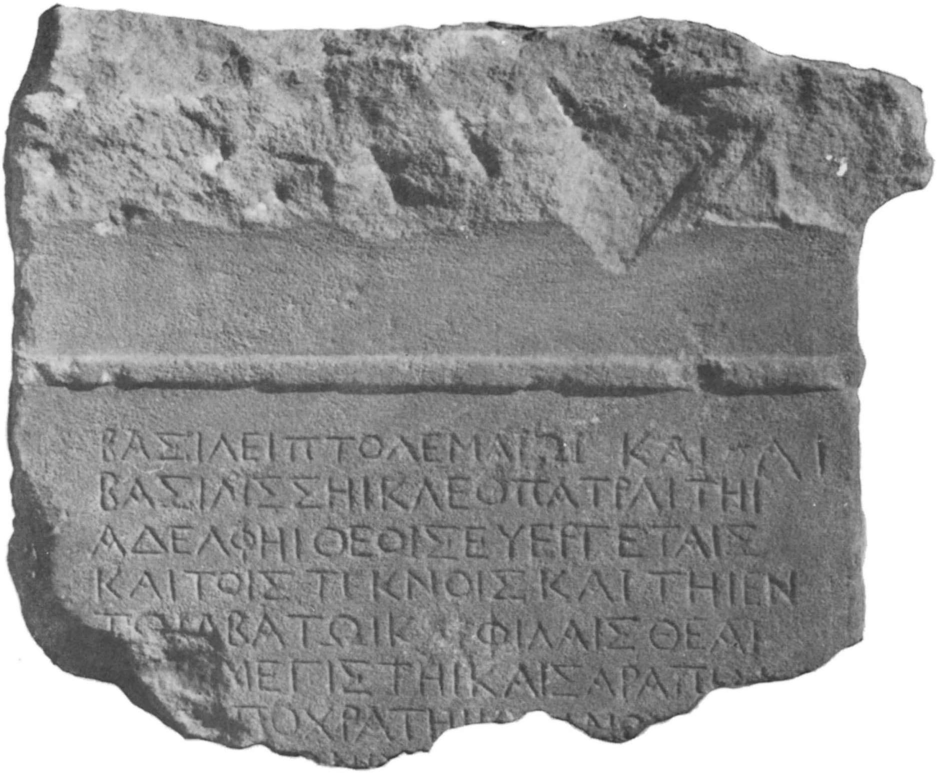


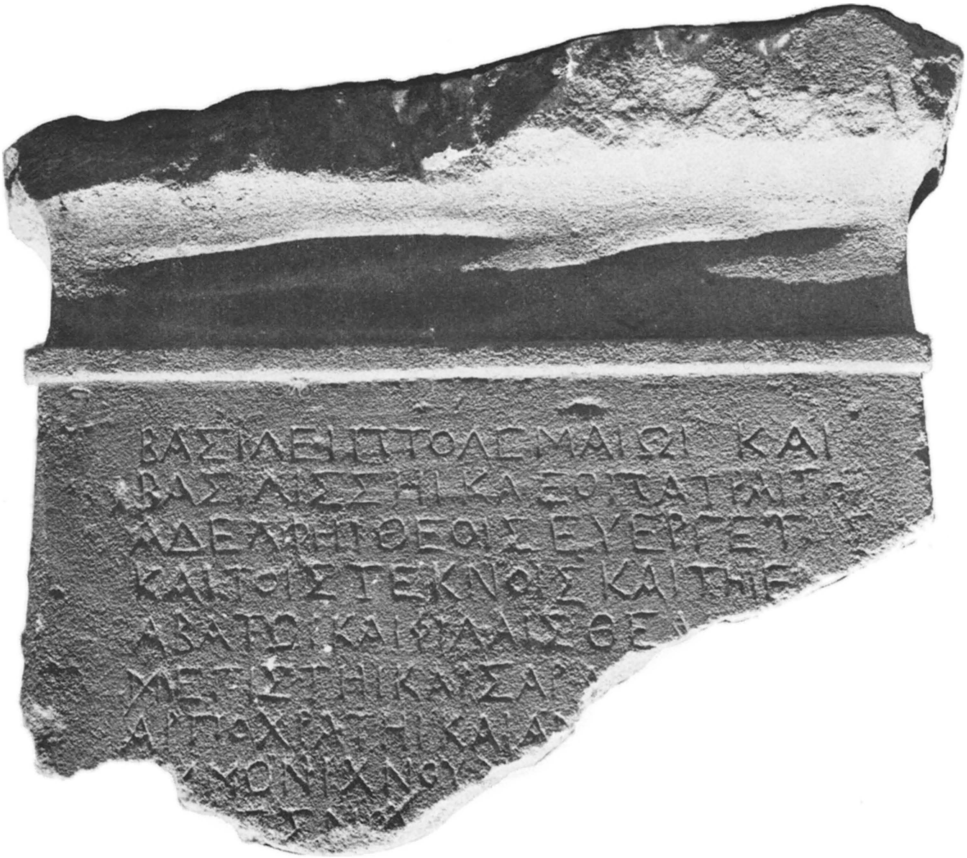

V·LPI
VS·
SILVA
NVS
FRA
LEG
VG
VM
VIT
FAC
TV

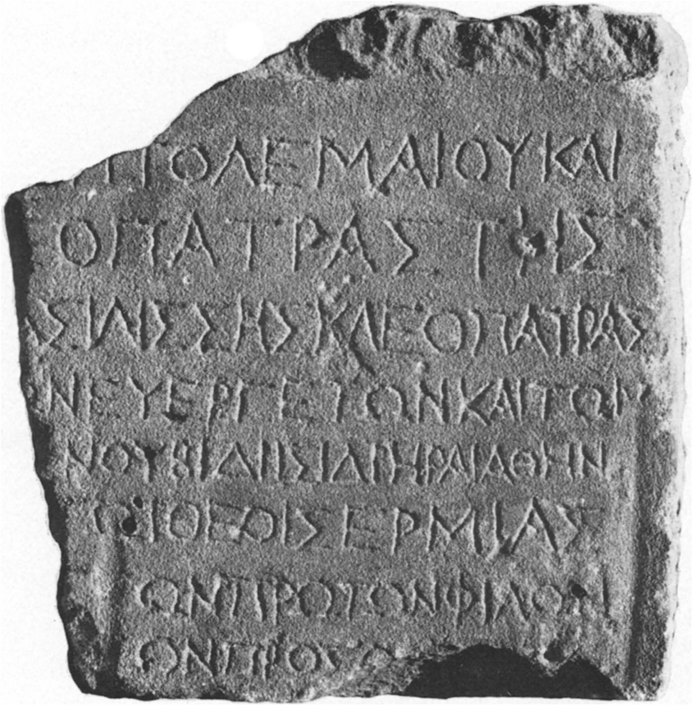


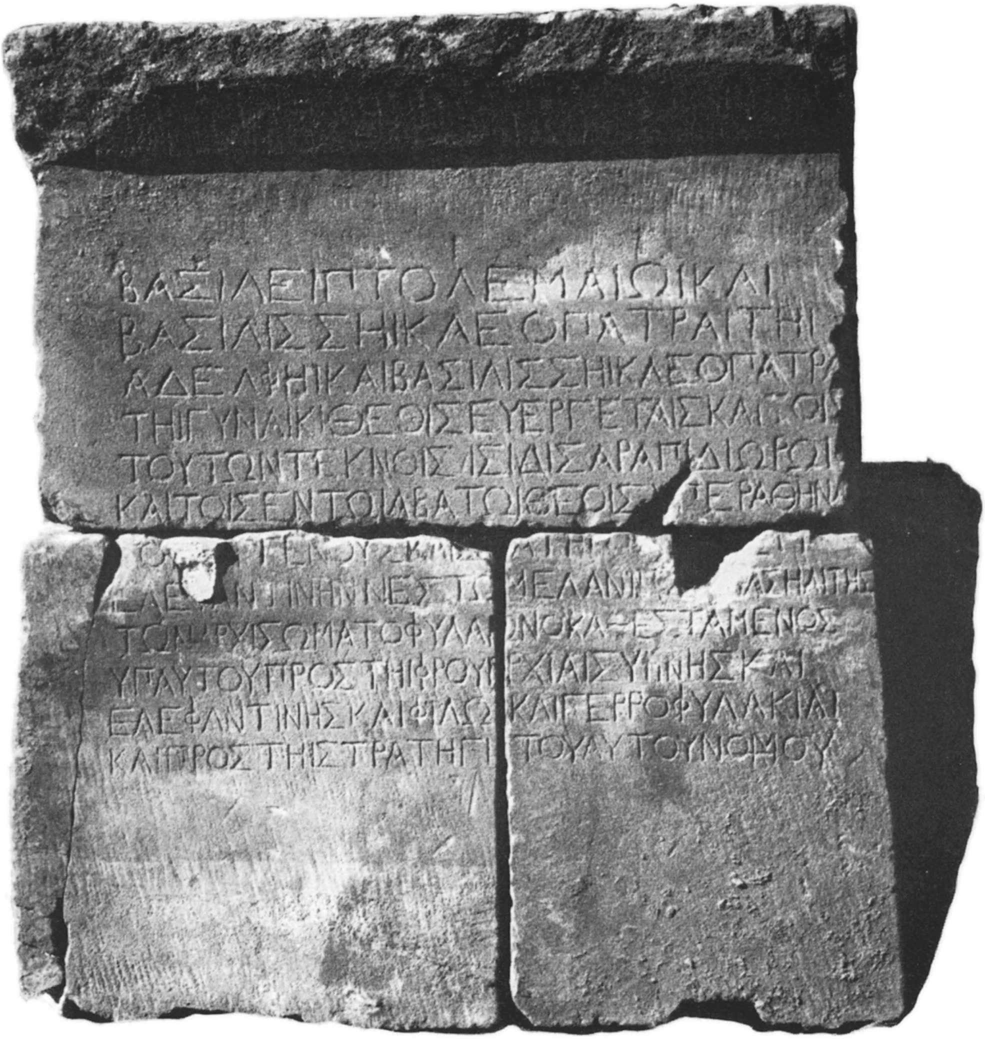


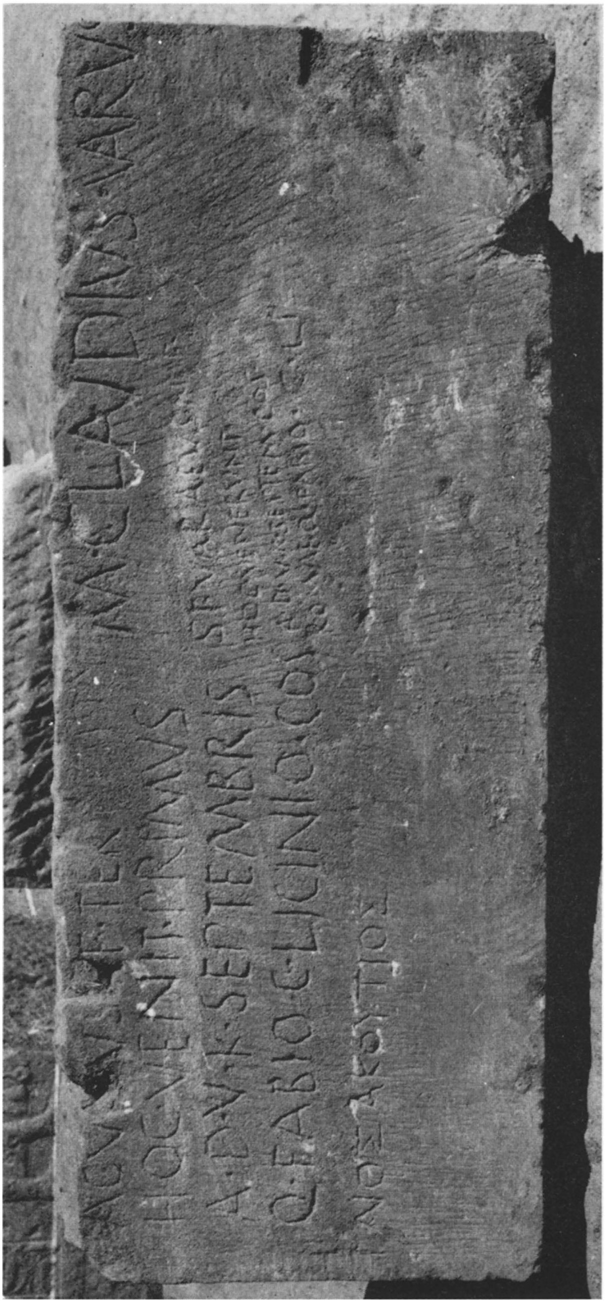


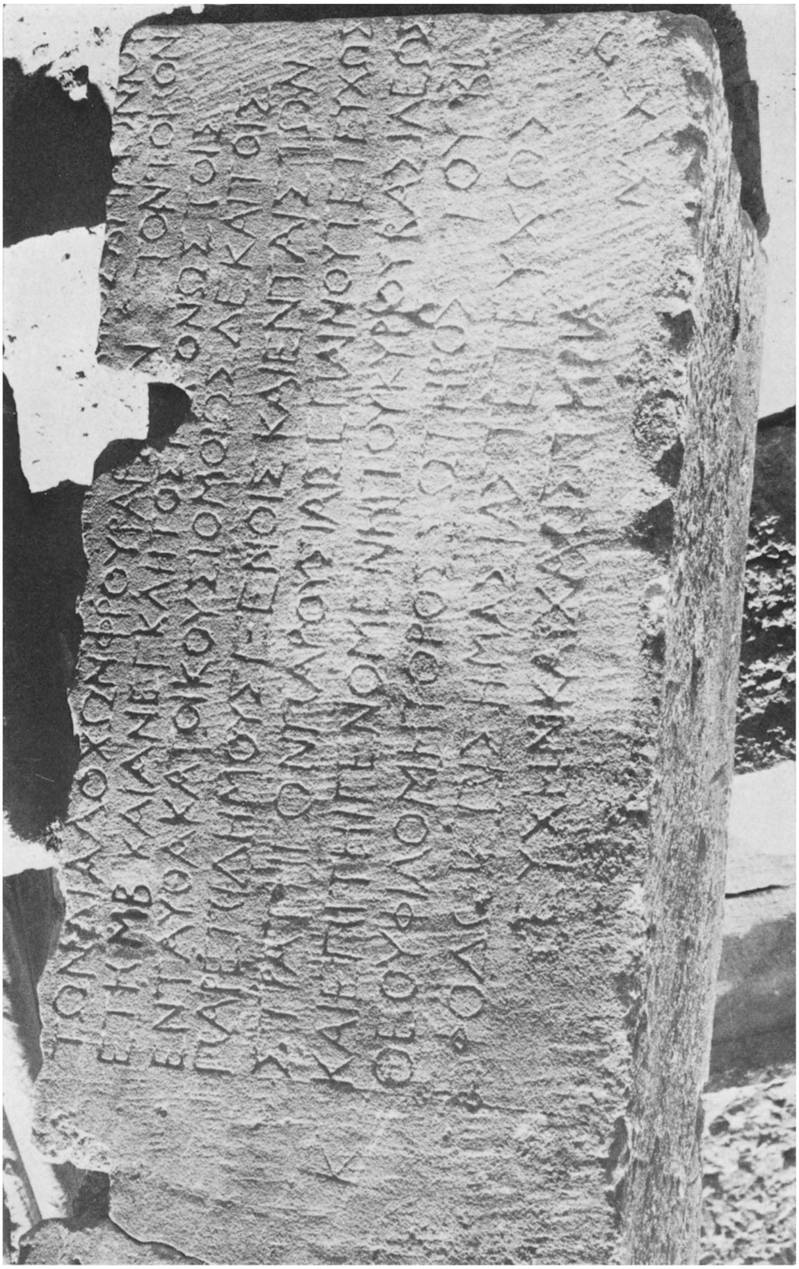

ΒΑΣΙΛΕΙΠΤΟΛΕΜΑΙΩΙ ΚΑΙ
ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΙΚΛΕΟΠΑΤΡΑΙΤΗΙ
ΑΔΕΛΦΗΙΘΕΟΙΣΕΥΕΡΓΕΤΑΙΣ
ΚΑΙΤΟΙΣΤΕΚΝΟΙΣΚΑΙΤΗΙΕΝ
ΑΒΑΤΩΙΚ ΦΙΛΑΙΣΘΕΑΙ
ΜΕΓΙΣΤΗΙΚΑΙΣΑΡΑΠ
ΤΟΧΡΑΤΗΙ

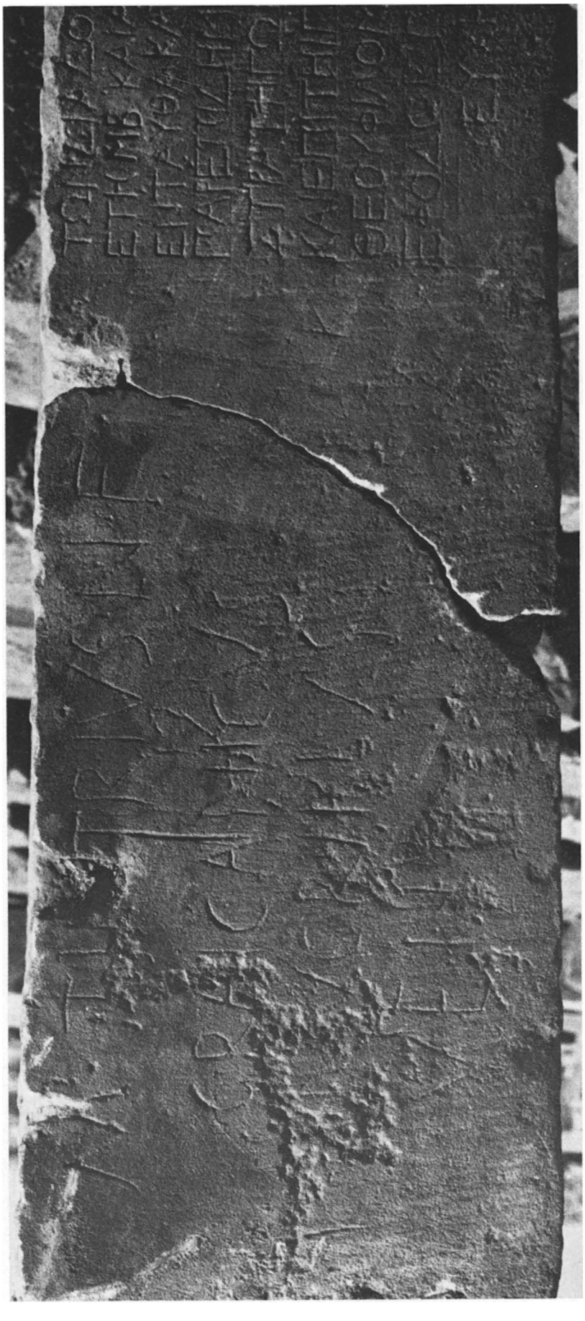

ΒΑΣΙΛΕΙ ΠΤΟΛΕΜΑΙΩΙ ΚΑΙ
ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΙ ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΙ ΤΗΙ
ΑΔΕΛΦΗΙ ΘΕΟΙΣ ΕΥΕΡΓΕΤ
ΚΑΙ ΤΟΙΣ ΤΕΚΝΟΙΣ ΚΑΙ ΤΗΙ Ε
ΑΒΑΤΩΙ ΚΑΙ ΦΙΛΑΙΣ ΘΕ
ΜΕΓΙΣΤΗΙ ΚΑΙ ΣΑΡ
ΑΡΠΟΧΡΑΤΗΙ ΚΑΙ Α
ΧΩΝΙ ΧΛΝΟΙ

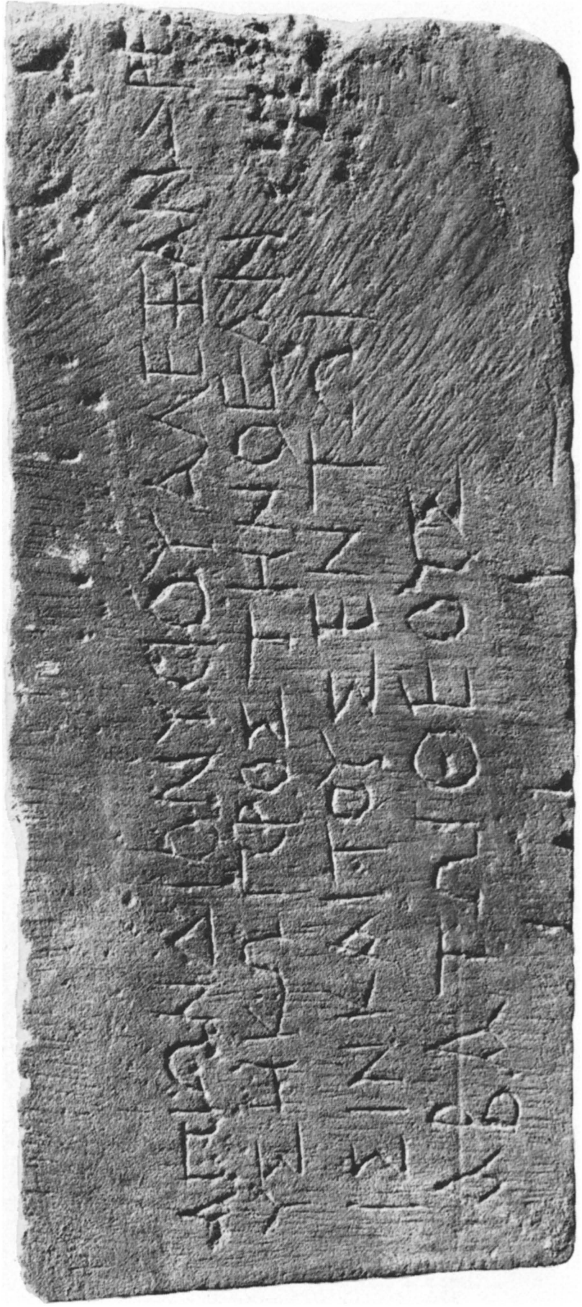


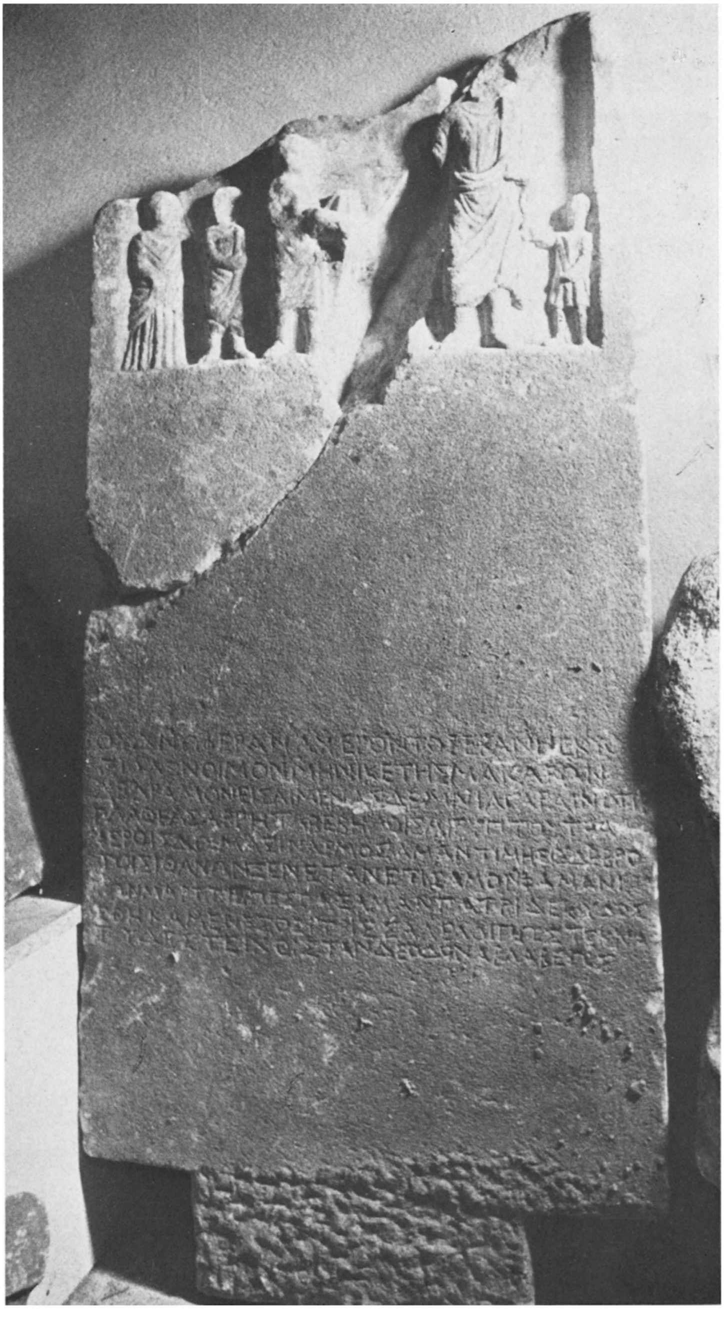

ΒΑΣΙΛΕΙΠΤΟΛΕΜΑΙΩΙΚΑΙ
ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΙΚΛΕΟΠΑΤΡΑΙΤΗΙ
ΑΔΕΛΦΗΙΚΑΙΒΑΣΙΛΙΣΣΗΙΚΛΕΟΠΑΤΡ
ΤΗΙΓΥΝΑΙΚΙΘΕΟΙΣΕΥΕΡΓΕΤΑΙΣΚΑΙΤΟΙ
ΤΟΥΤΩΝΤΕΚΝΟΙΣΙΣΙΔΙΣΑΡΑΠΙΔΙΩΡΩΙ
ΚΑΙΤΟΙΣΕΝΤΩΙΑΒΑΤΩΙΘΕΟΙΣ ΠΕΡΑΘΗΝ
ΜΕΛΑΝΙ
ΝΟΣΚΑΘΕΣΤΑΜΕΝΟΣ
ΤΩΝΑΡΧΙΣΩΜΑΤΟΦΥΛΑ
ΥΠΑΥΤΟΥΠΡΟΣΤΗΙΦΡΟΥ
ΕΛΕΦΑΝΤΙΝΗΣΚΑΙΦΙΛΩ
ΚΑΙΓΕΡΡΟΦΥΛΑΚΙΑΙ
ΚΑΙΠΡΟΣΤΗΙΣΤΡΑΤΗΓΙ
ΤΟΥΑΥΤΟΥΝΟΜΟΥ

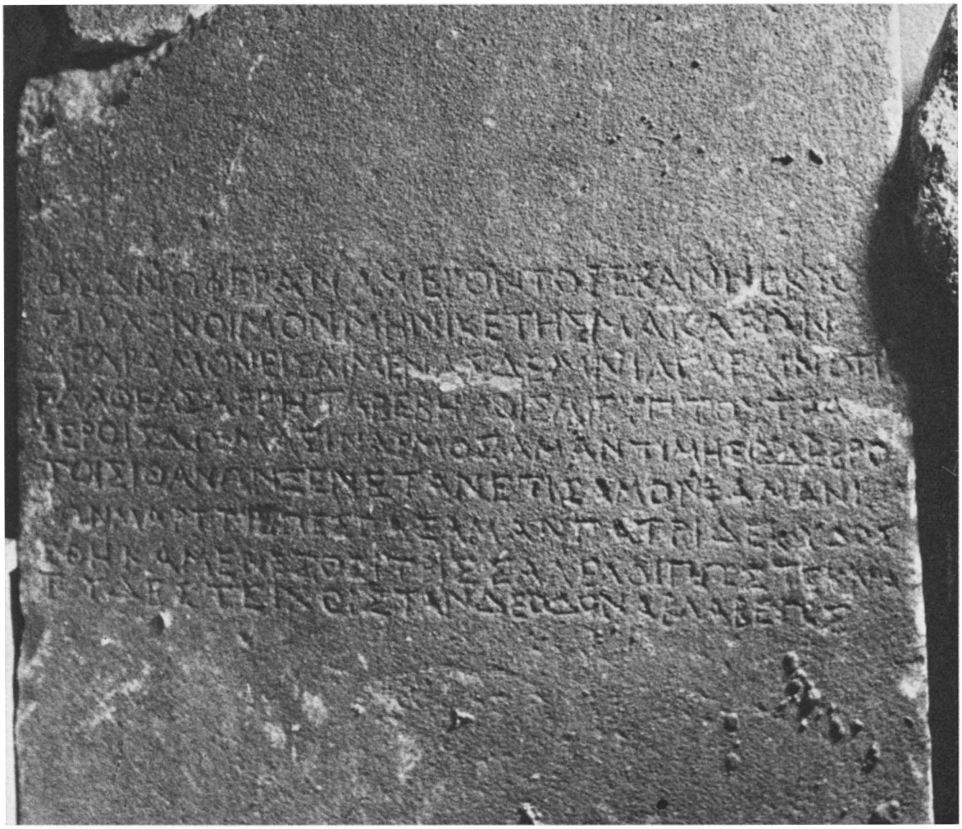

M·CLAVDIVS·VARVS
HOC·VENIT·PRIMVS
A·D·V·K·SEPTEMBRIS
Q·FABIO·C·LICINIO·COS
ΝΟΣ ΑΚΟΥΤΙΟΣ

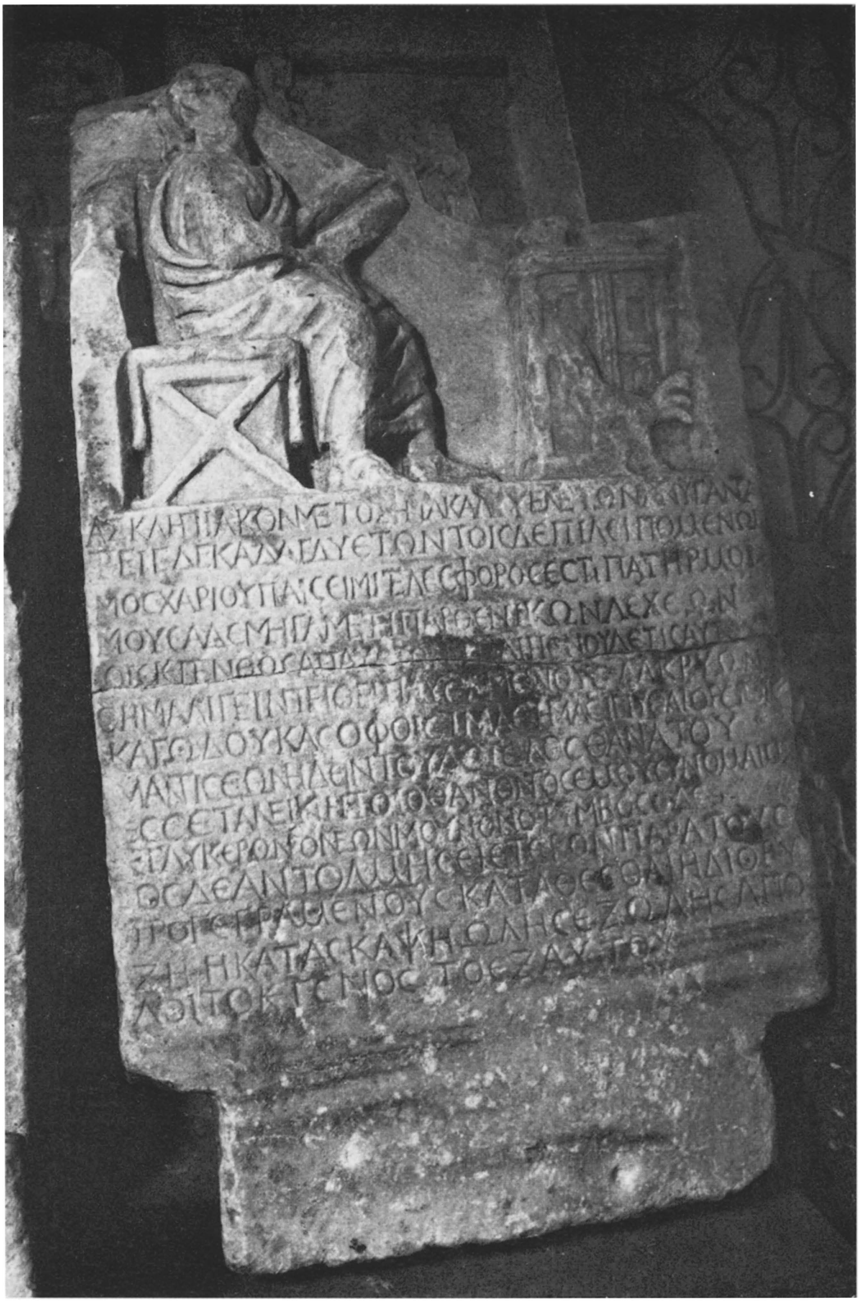


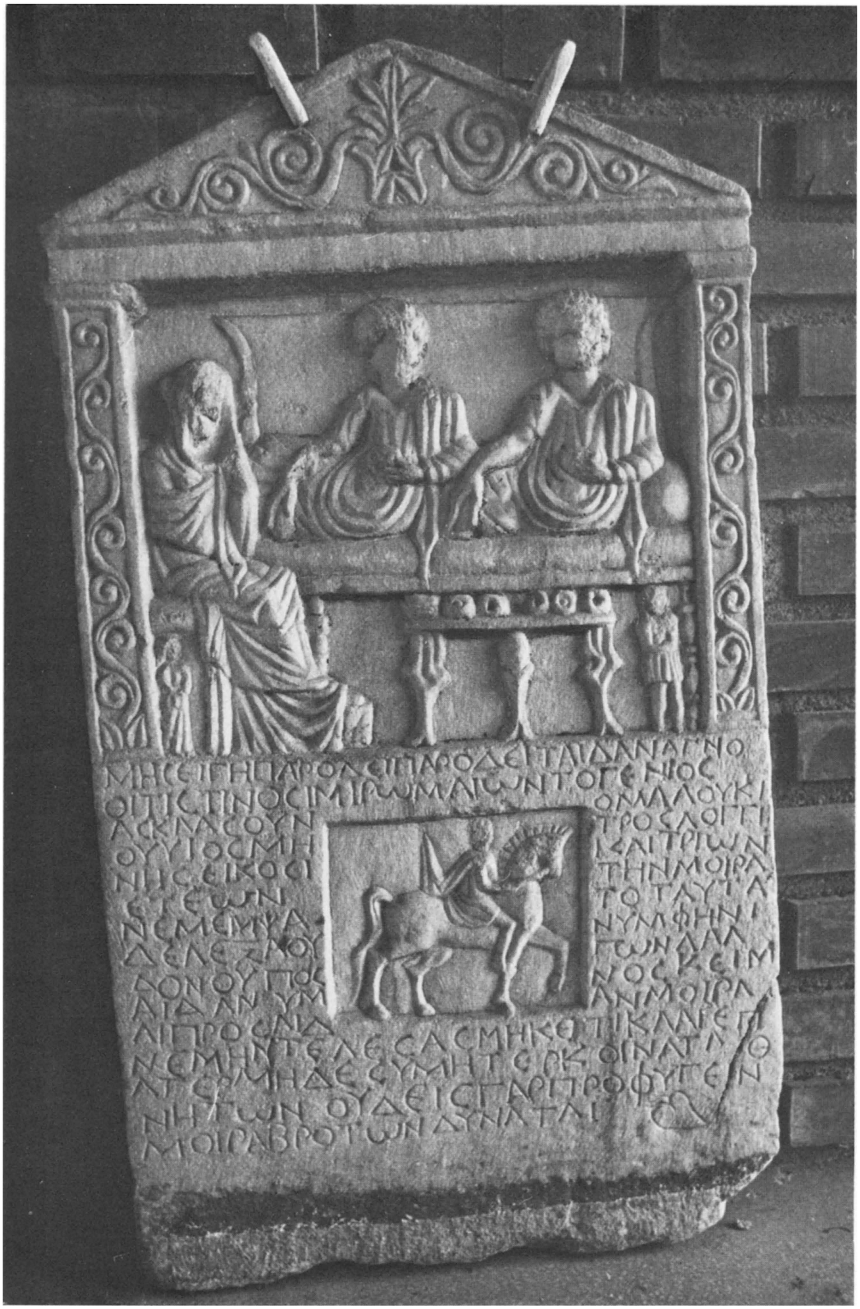


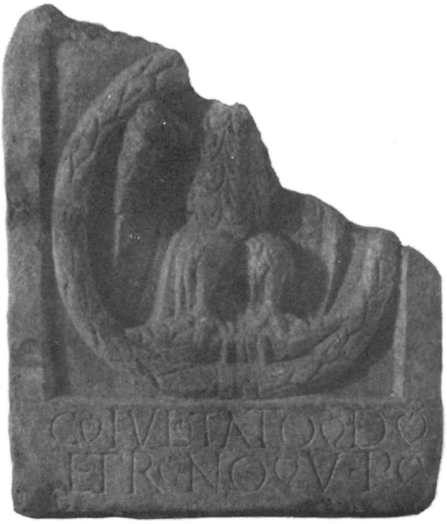




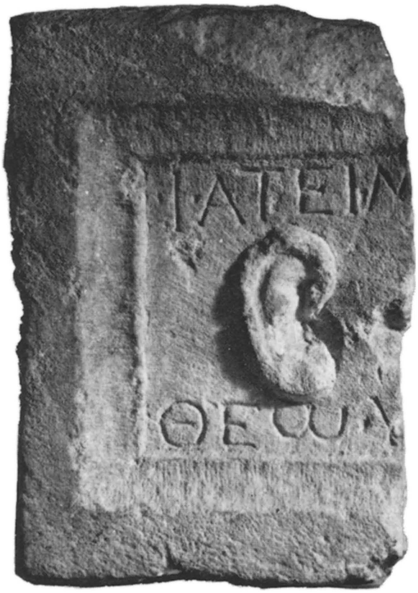




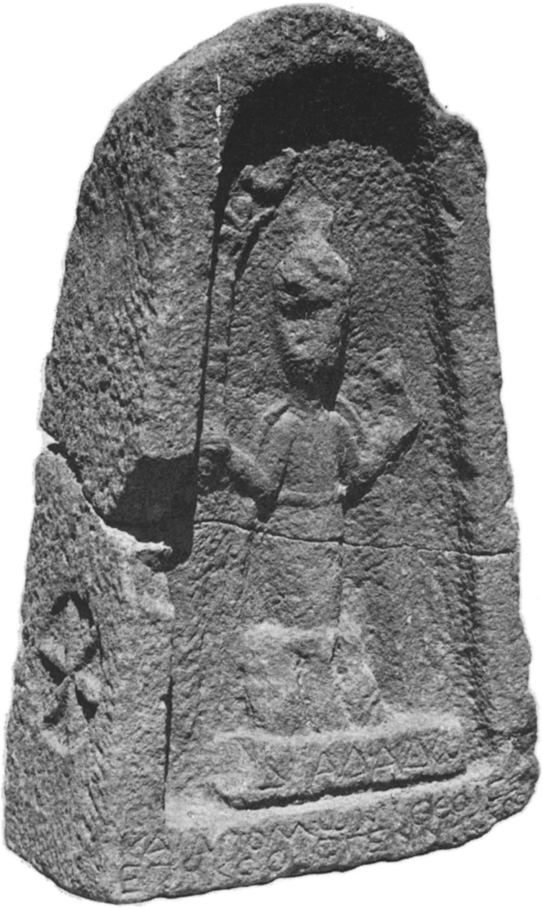

ΜΗϹΕΙΓΗΠΑΡΟΔΕΙΠΑΡΟΔΕΙΤΑΙΔΑΝΑΓΝΟ
ΘΙΤΙϹΤΙΝΟϹΙΜΙΡΩΜΑΙΩΝΤΟΓΕΝΙΟϹ
ΑϹΚΛΑϹΟΥΝ
ΟΥΙΟϹΜΗ
ΝΗϹΕΙΚΟϹΙ
ΕΤΕΩΝ
ΝϹΜΕΜΨΑ
ΔΕΛΕΞΑΟΥ
ΔΟΝΟΥΠΟϹ
ΑΙΔΑΝΥΜ
ΟΝΛΛΟΥΚΙ
ΠΡΟϹΛΟΓΙ
ΚΑΙΤΡΙΩΝ
ΤΗΝΜΟΙΡΑ
ΤΟΤΑΥΤΑ
ΝΥΜΦΗΝ
ΓΩΝΔΑΛ
ΝΟϹΚΕΙΜ
ΑΝΜΟΙΡΑ
ΑΙΠΡΟϹΑΙΔΑ
ΝϹΜΗΝΤΕΛΕϹΑϹΜΗΚΕΤΙΚΛΑΙΕΠ
ΑΤΕΡΜΗΔΕϹΥΜΗΤΕΡΚΟΙΝΑΤΑΘ
ΝΗΤΩΝΟΥΔΕΙϹΓΑΡΠΡΟΦΥΓΕΝ
ΜΟΙΡΑΒΡΟΤΩΝΔΥΝΑΤΑΙ



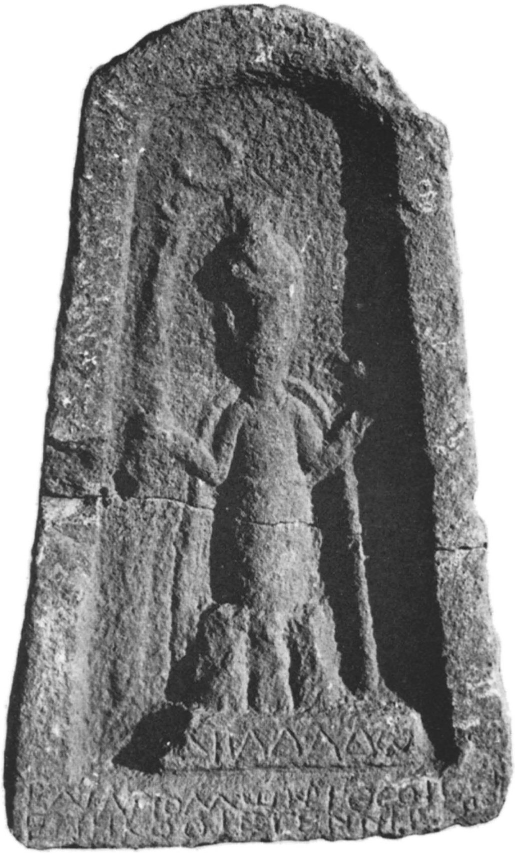
1



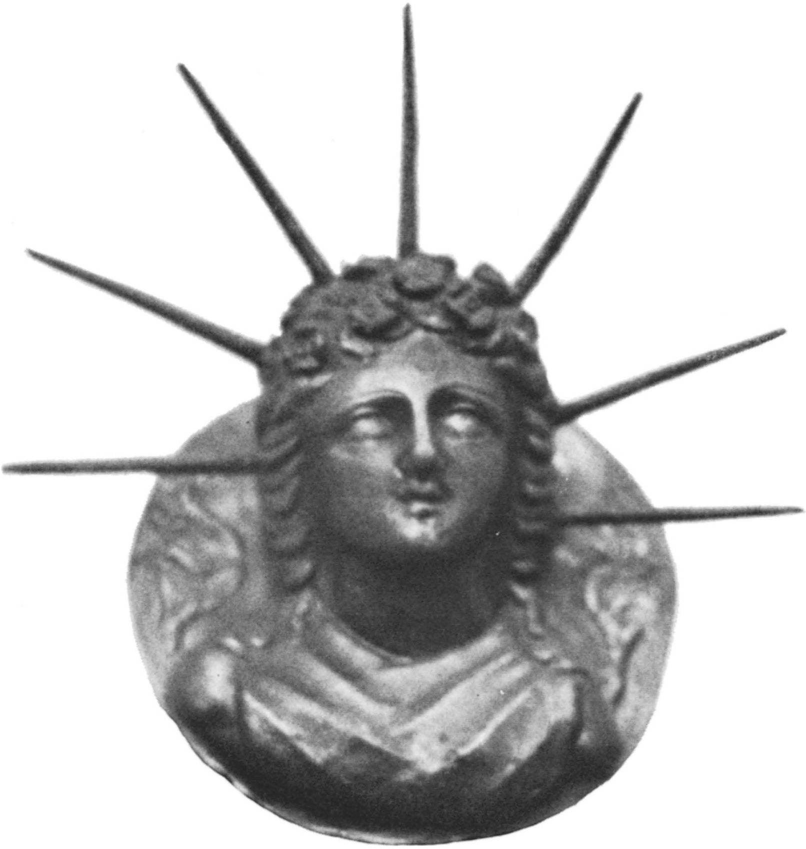
2

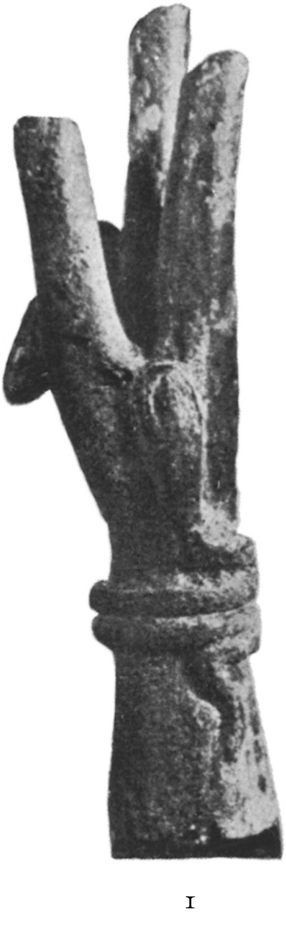


1

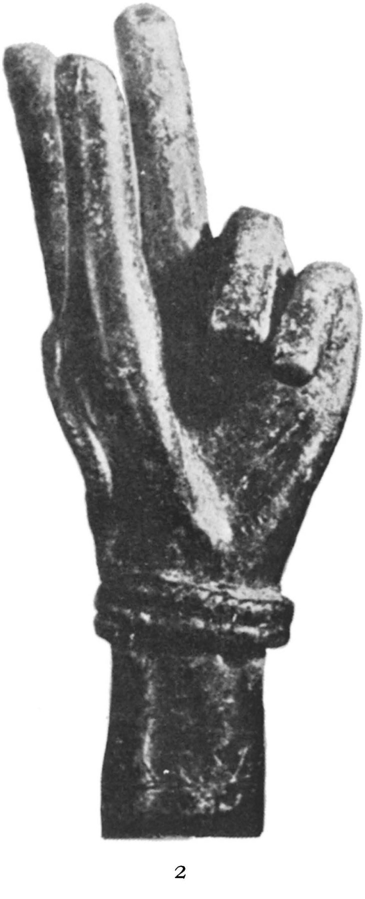


2

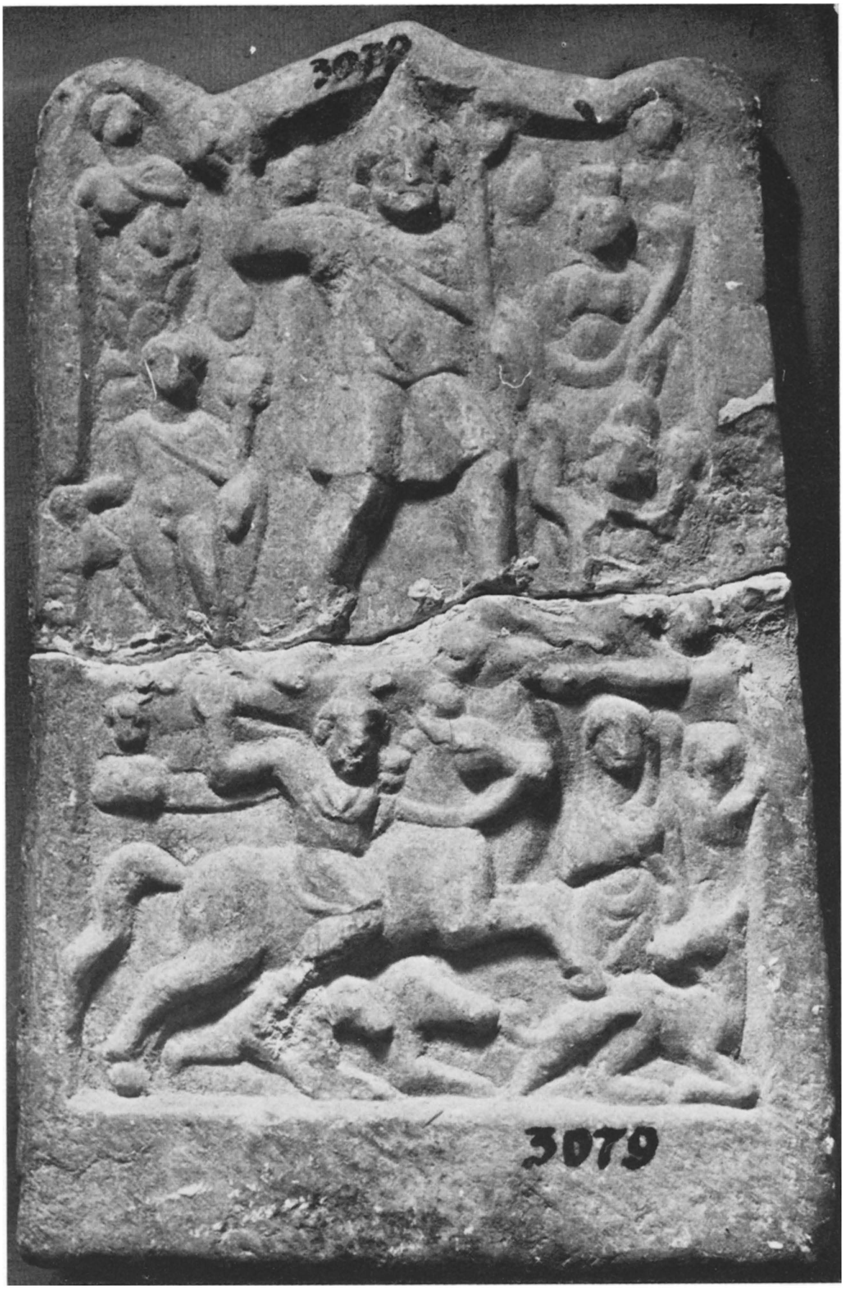


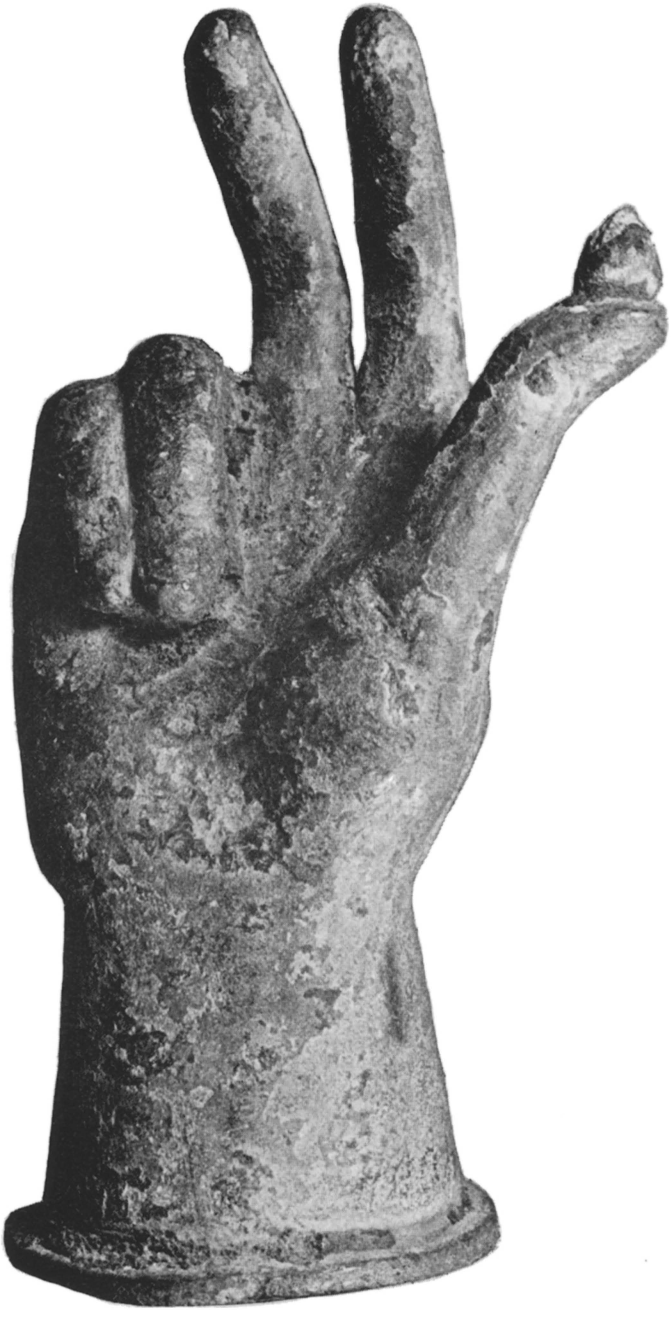


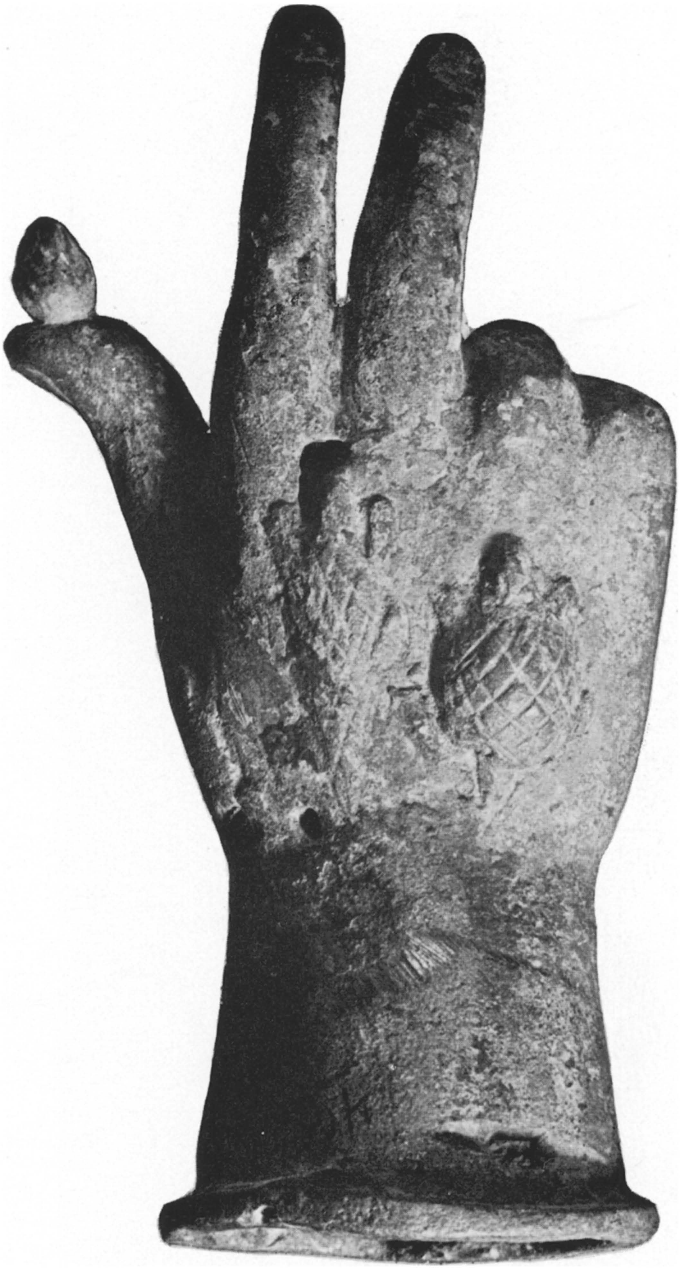
1



2


3079
3079





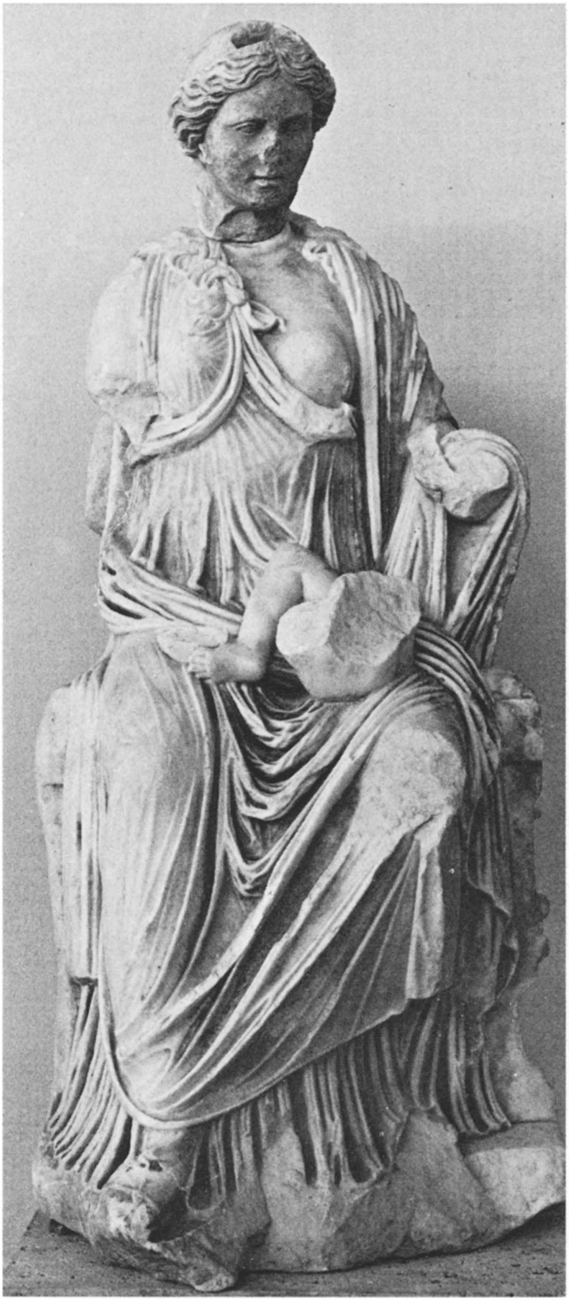


Fig. 1 (A-1)

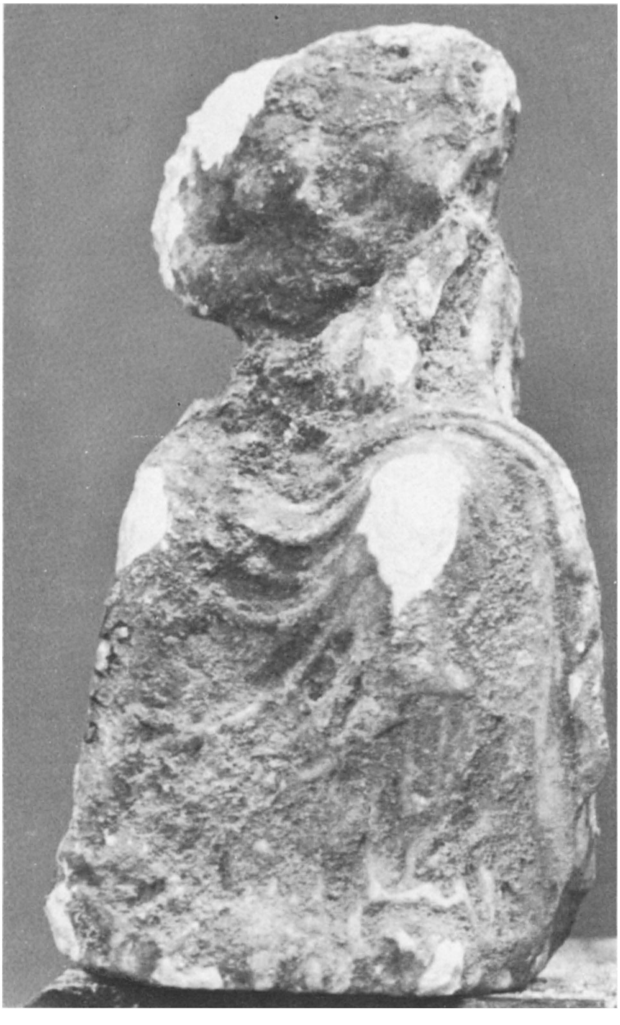


Fig. 2 (A-191)

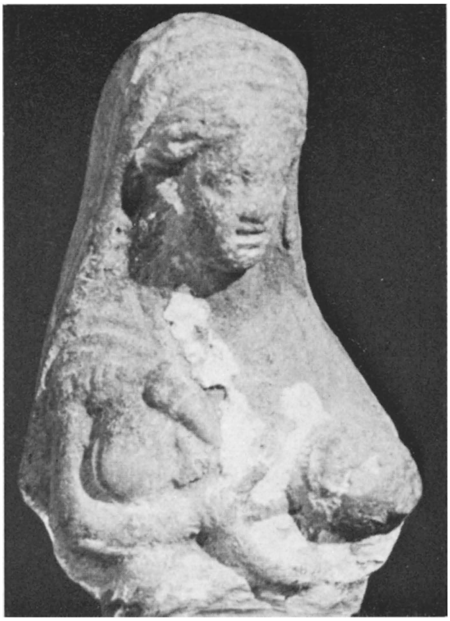


Fig. 3a (A-193)

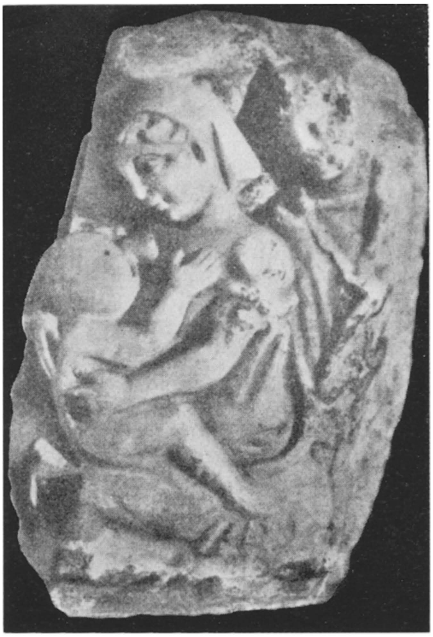


Fig. 3b

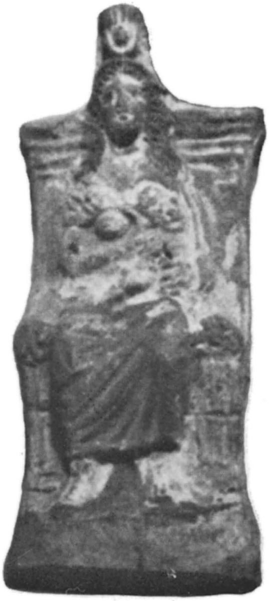


Fig. 4 (A-59b)

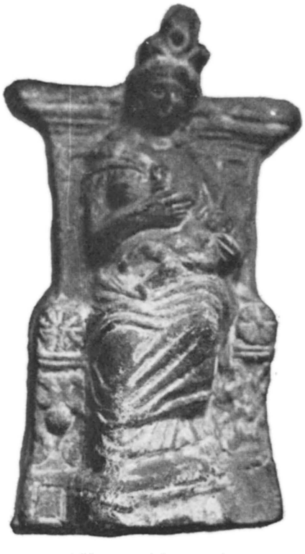


Fig. 5 (A-59a)

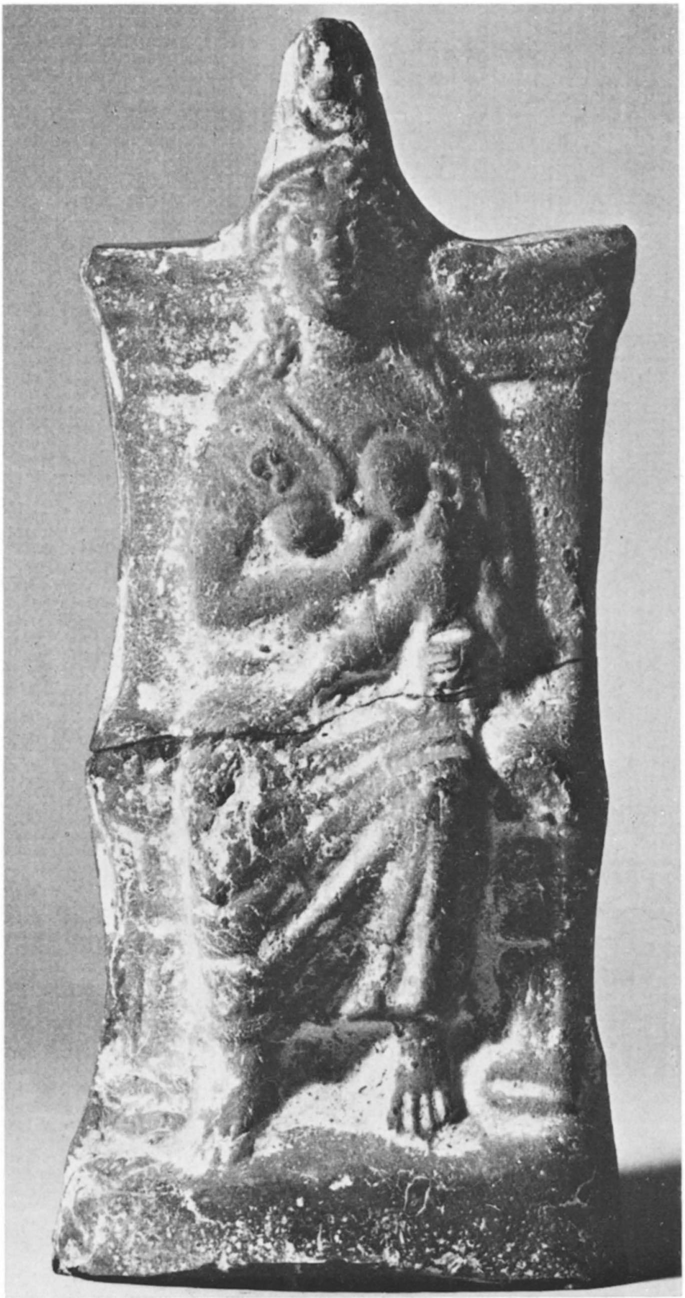


Fig. 6 (A-195)

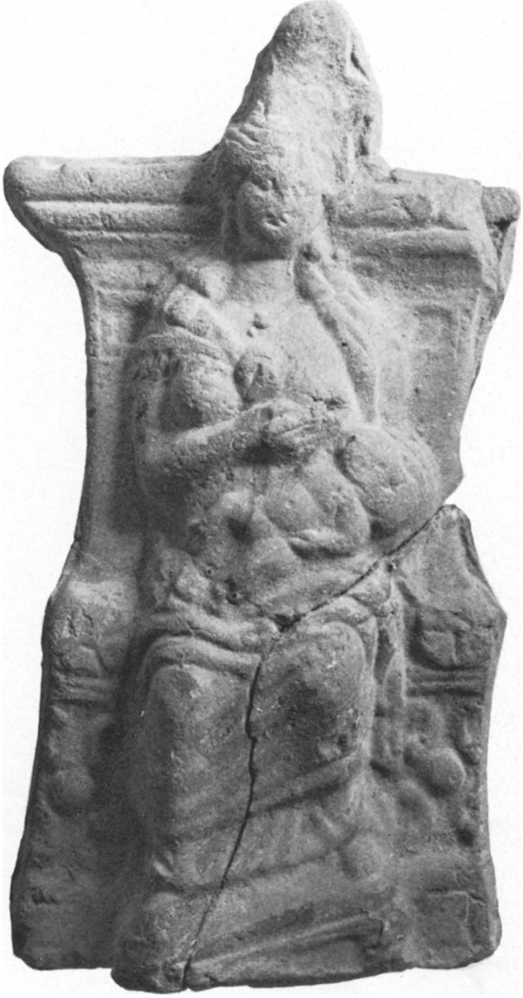


Fig. 7 (A-196)

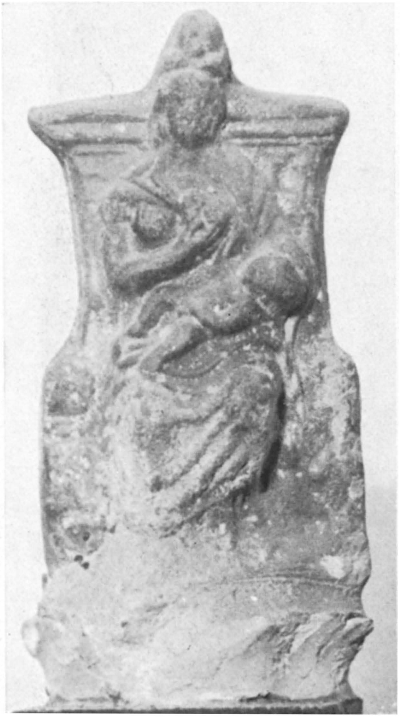


Fig. 8 (A-199)

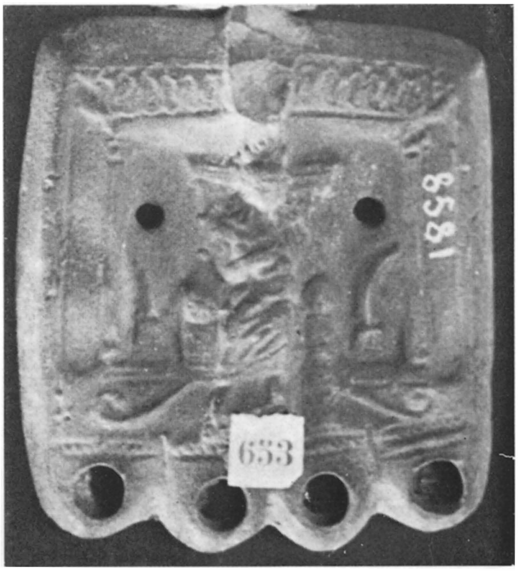


Fig. 9 (A-222)

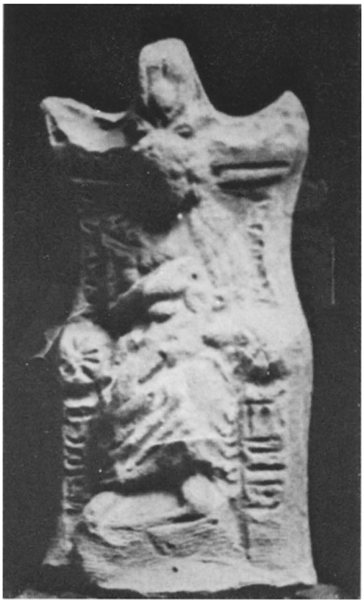


Fig. 10 (A-200)

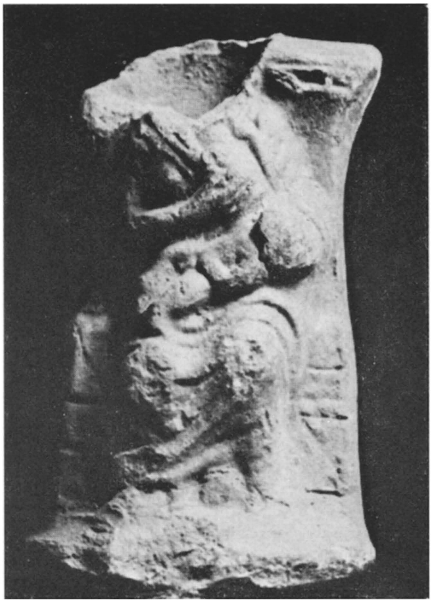


Fig. 11 (A-209)

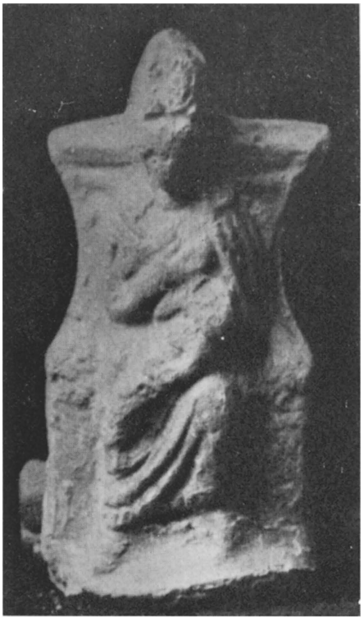


Fig. 12 (A-206)

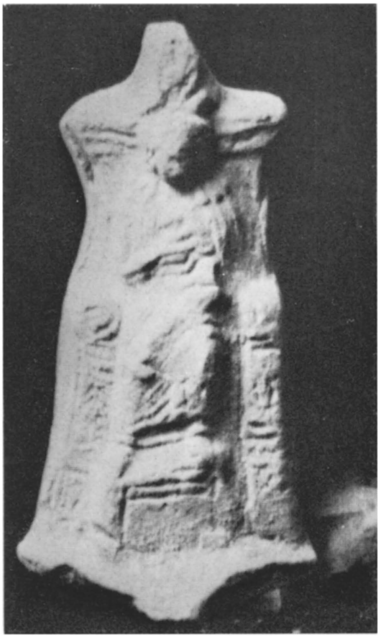


Fig. 13 (A-201)

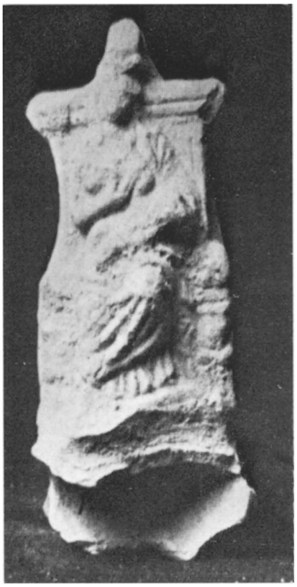


Fig. 14 (A-202)

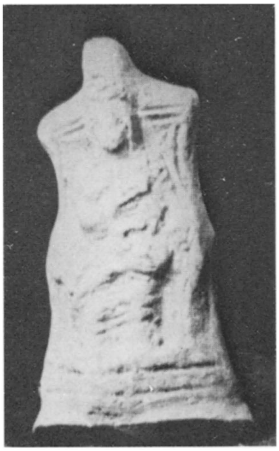


Fig. 15 (A-203)

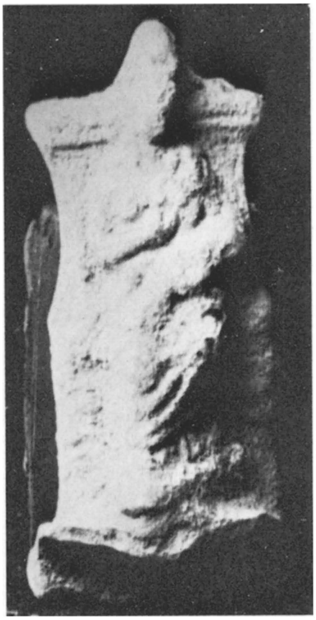


Fig. 16 (A-204)

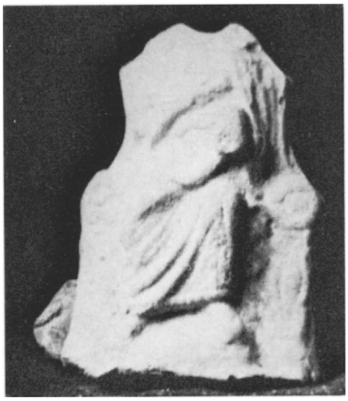


Fig. 17 (A-205)

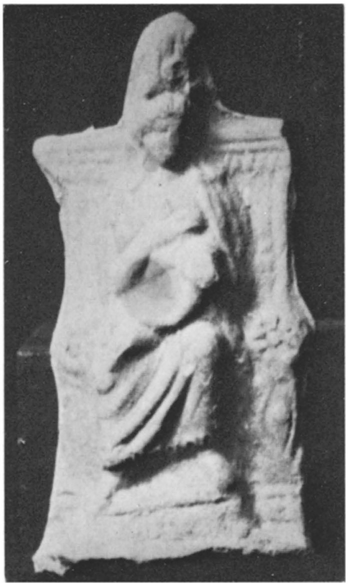


Fig. 18 (A-207)

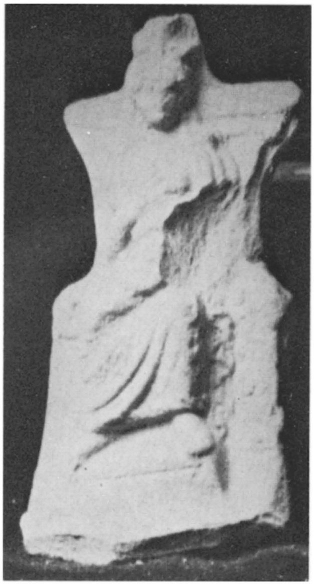


Fig. 19 (A-208)

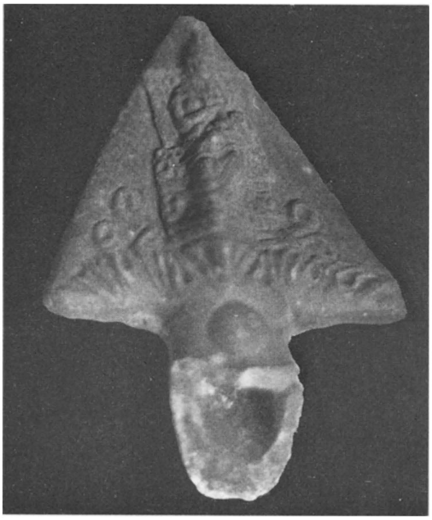


Fig. 20 (A-211)

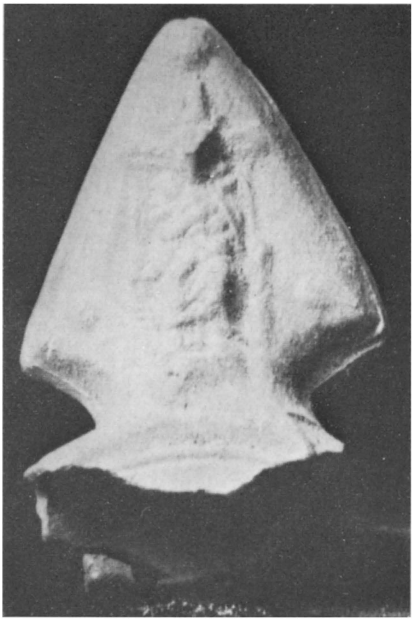


Fig. 21 (A-210)

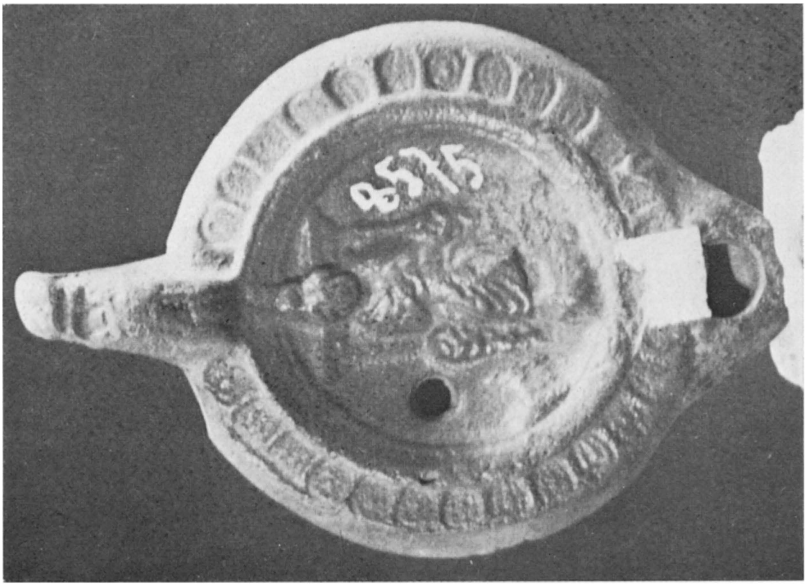


Fig. 23 (A-215)

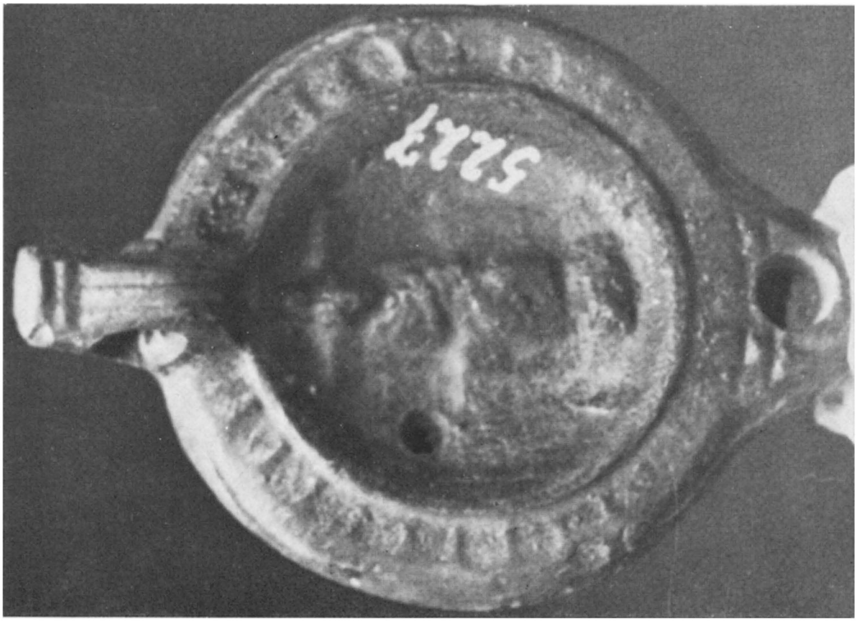


Fig. 22 (A-213)

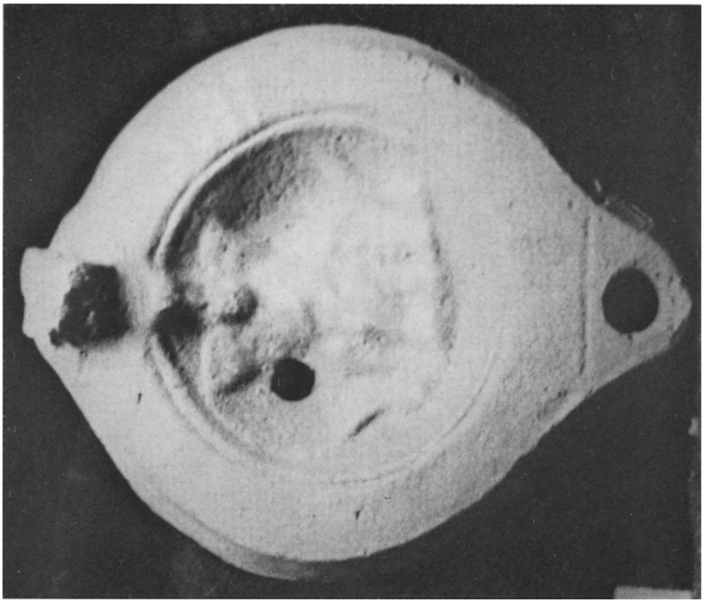


Fig. 25 (A-216)

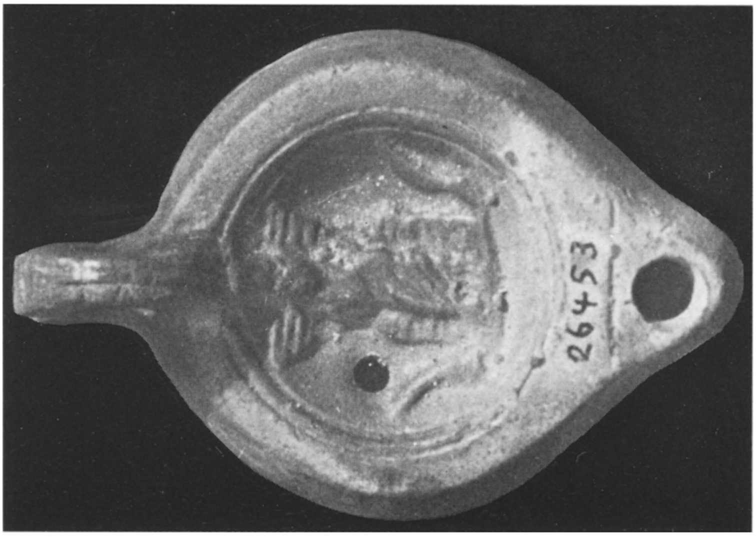


Fig. 24 (A-219)

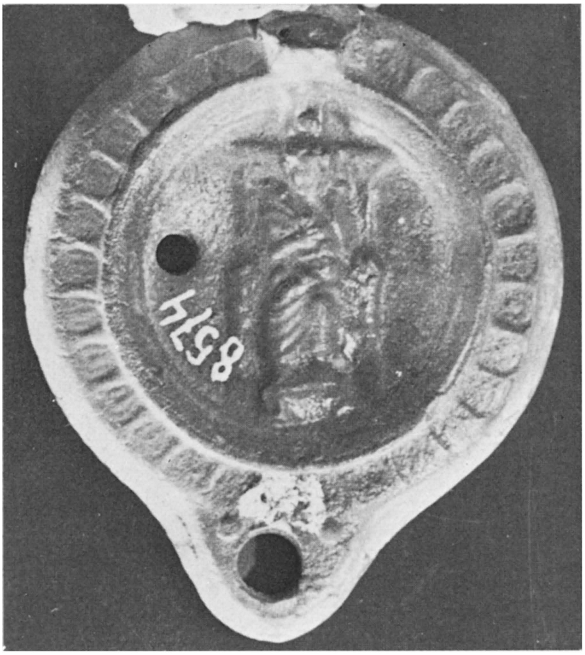


Fig. 26 (A-214)

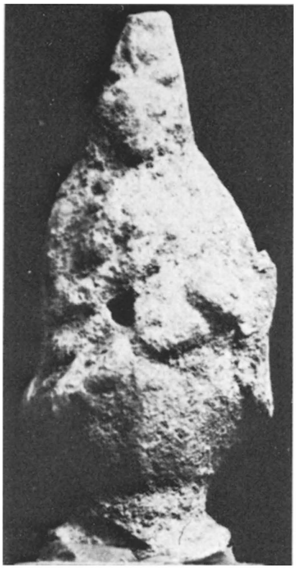


Fig. 27 (B-38)

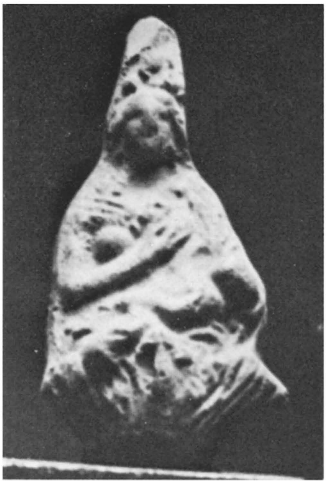


Fig. 28 (B-39)

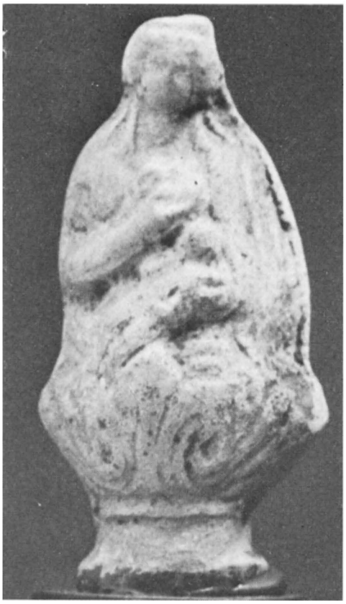


Fig. 29 (B-41)

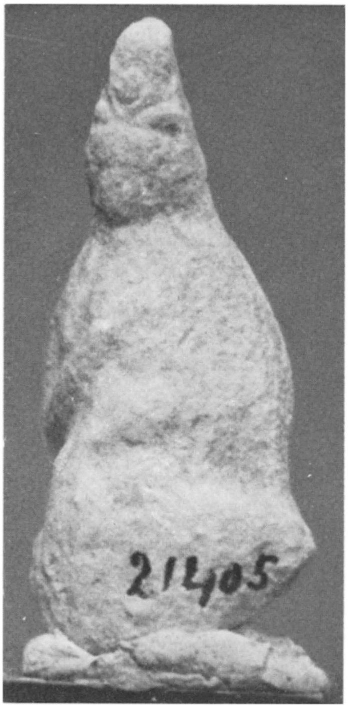


Fig. 30 (B-43)

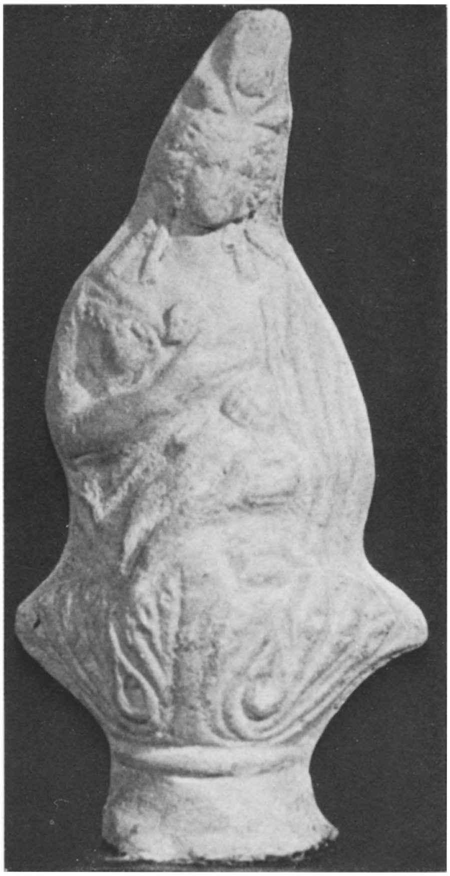


Fig. 31 (B-45)

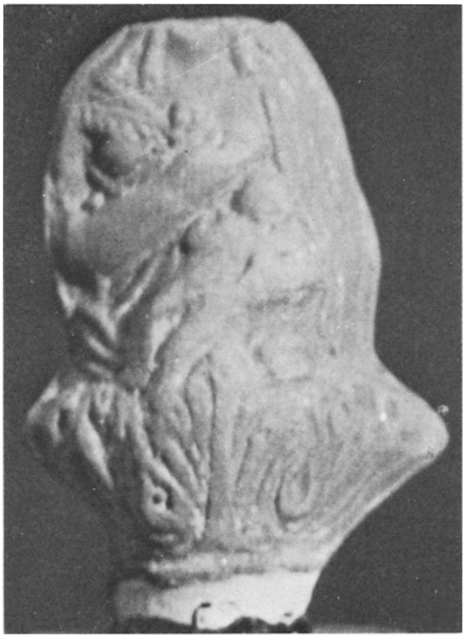


Fig. 32 (B-42)

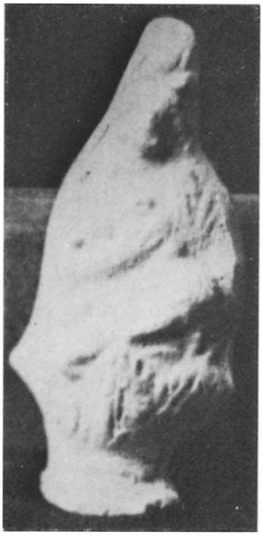


Fig. 33 (B-44)

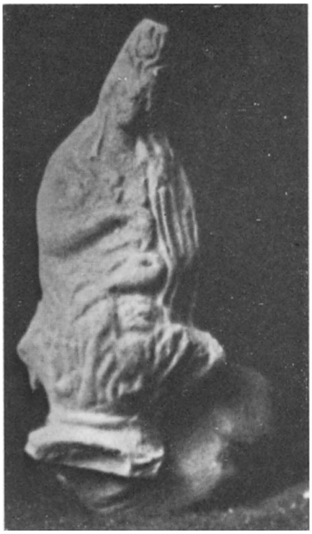


Fig. 34 (B-47)

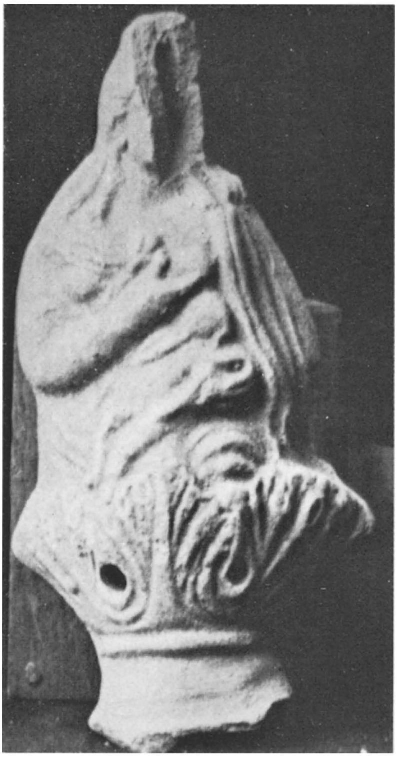


Fig. 35 (B-48)

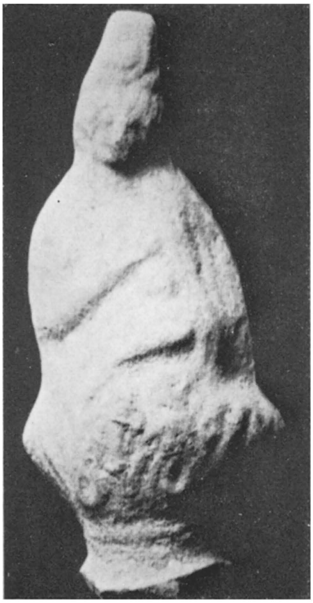


Fig. 36 (B-50)

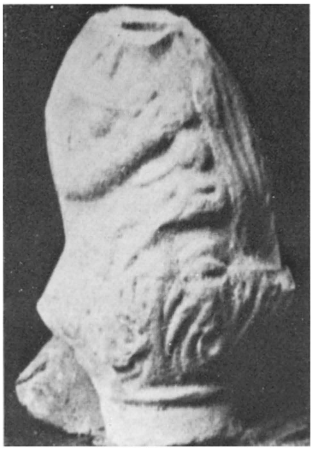


Fig. 37 (B-51)

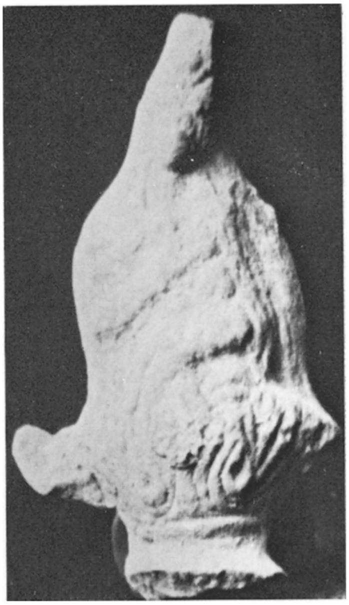


Fig. 38 (B-52)

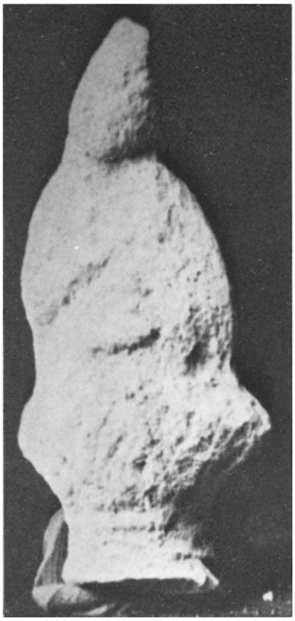


Fig. 39 (B-53)

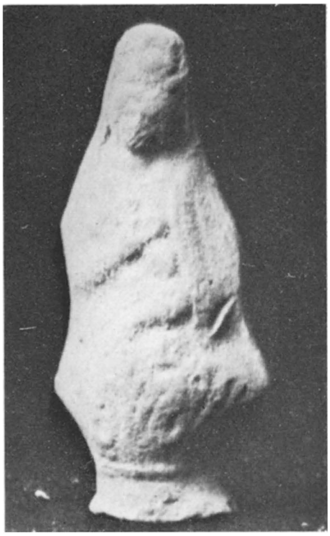


Fig. 40 (B-49)

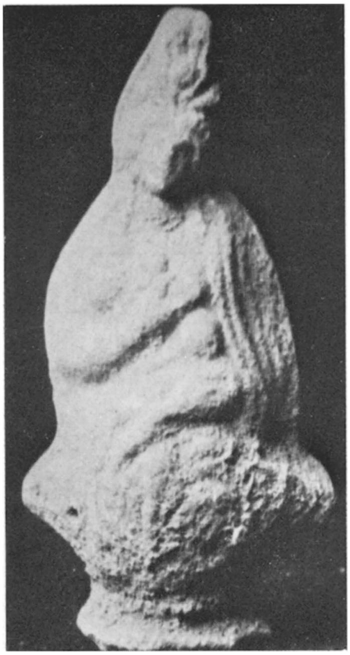


Fig. 41 (B-54)

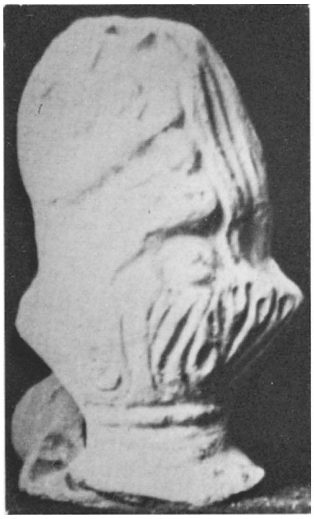


Fig. 42 (B-55)

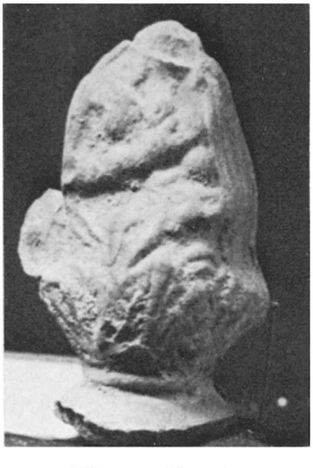


Fig. 43 (B-57)

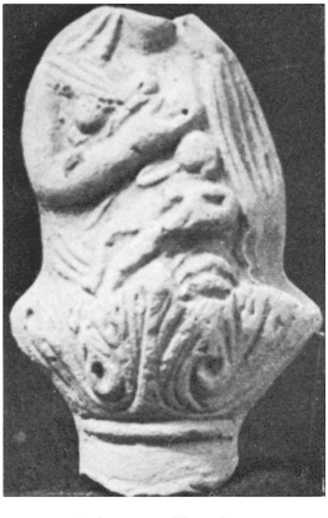


Fig. 44 (B-58)

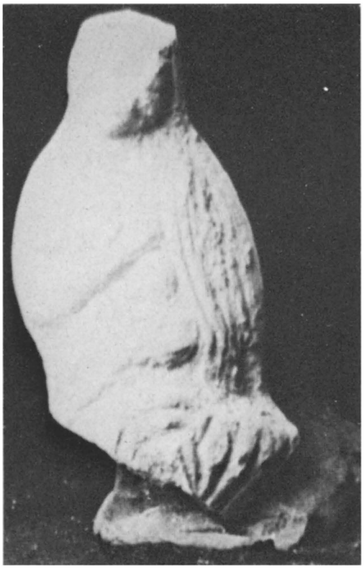


Fig. 45 (B-56)

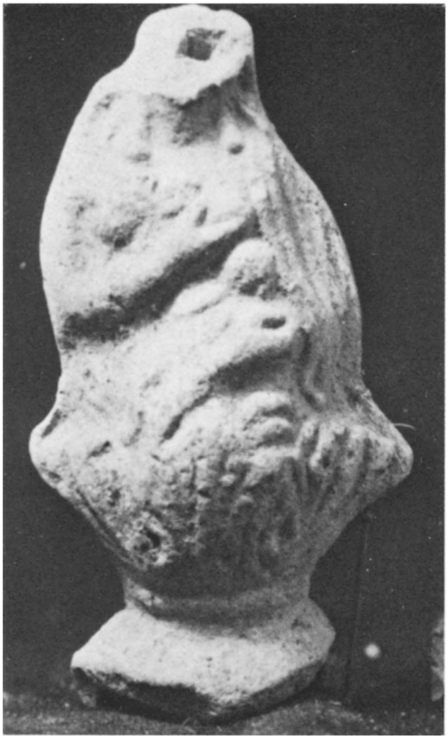


Fig. 46 (B-59)

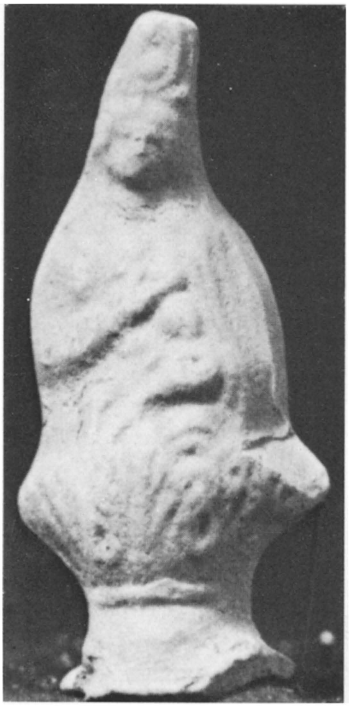


Fig. 47 (B-60)

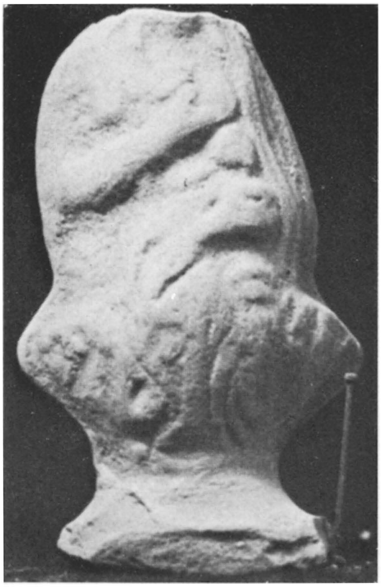


Fig. 48 (B-61)

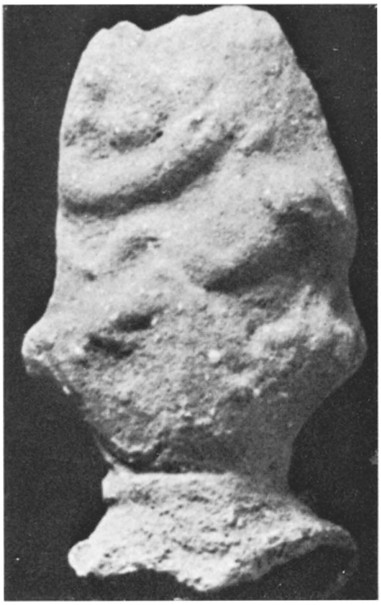


Fig. 49 (B-62)

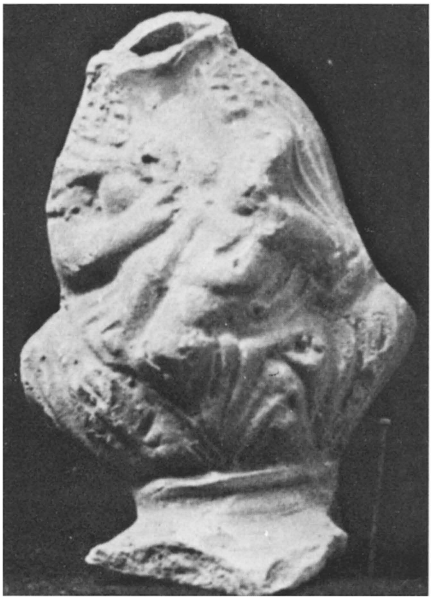


Fig. 50 (B-63)

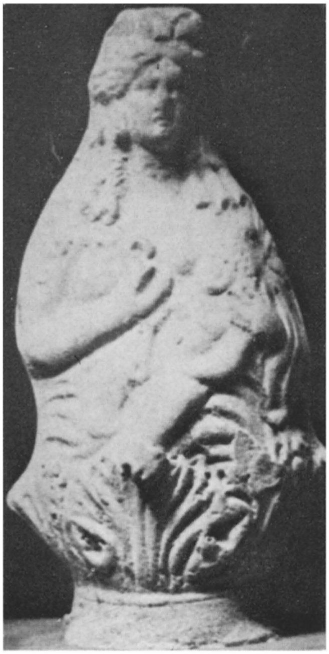


Fig. 51 (B-64)

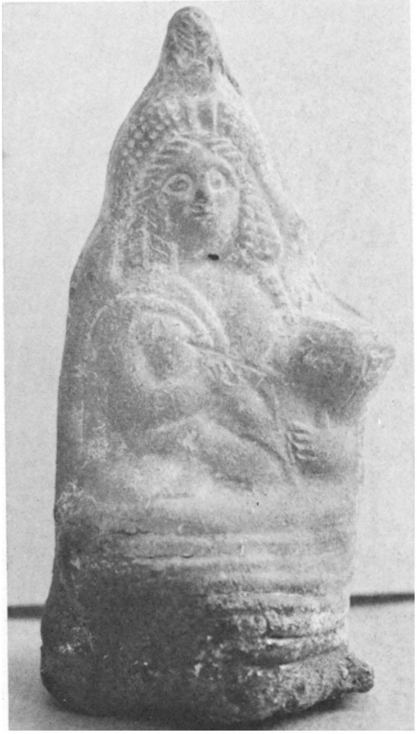


Fig. 52 (C-17)

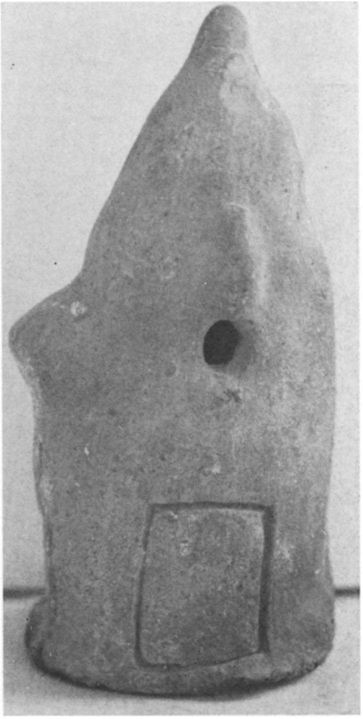


Fig. 53 (C-17)

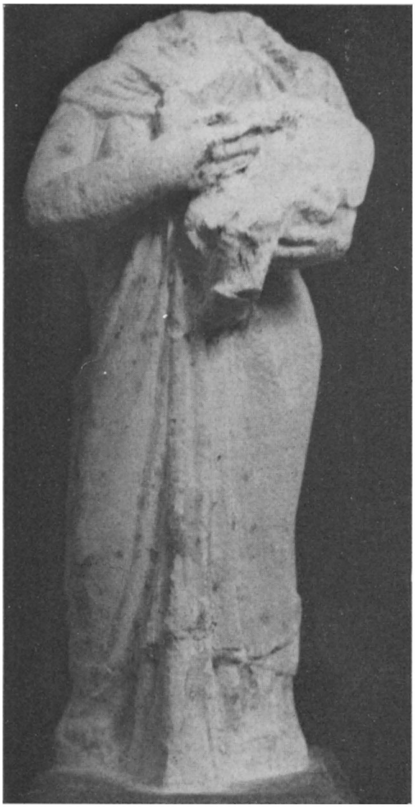


Fig. 54 (D-9)

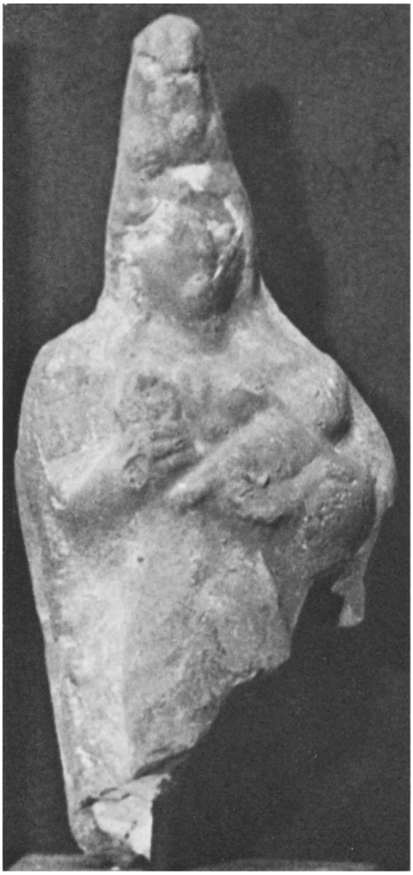


Fig. 55 (D-10)

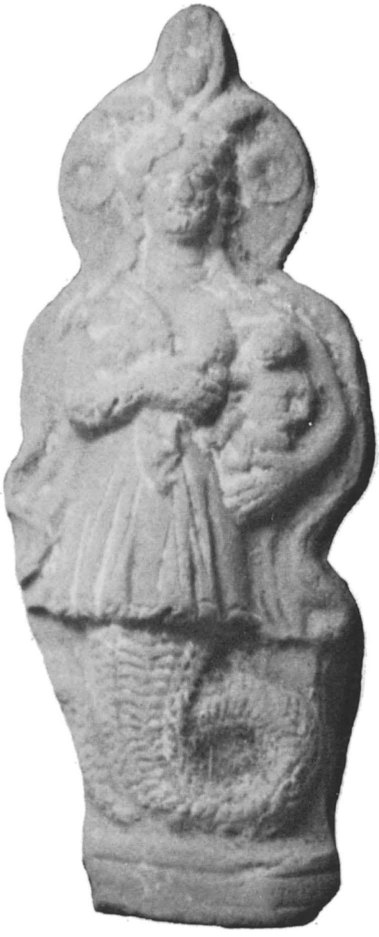
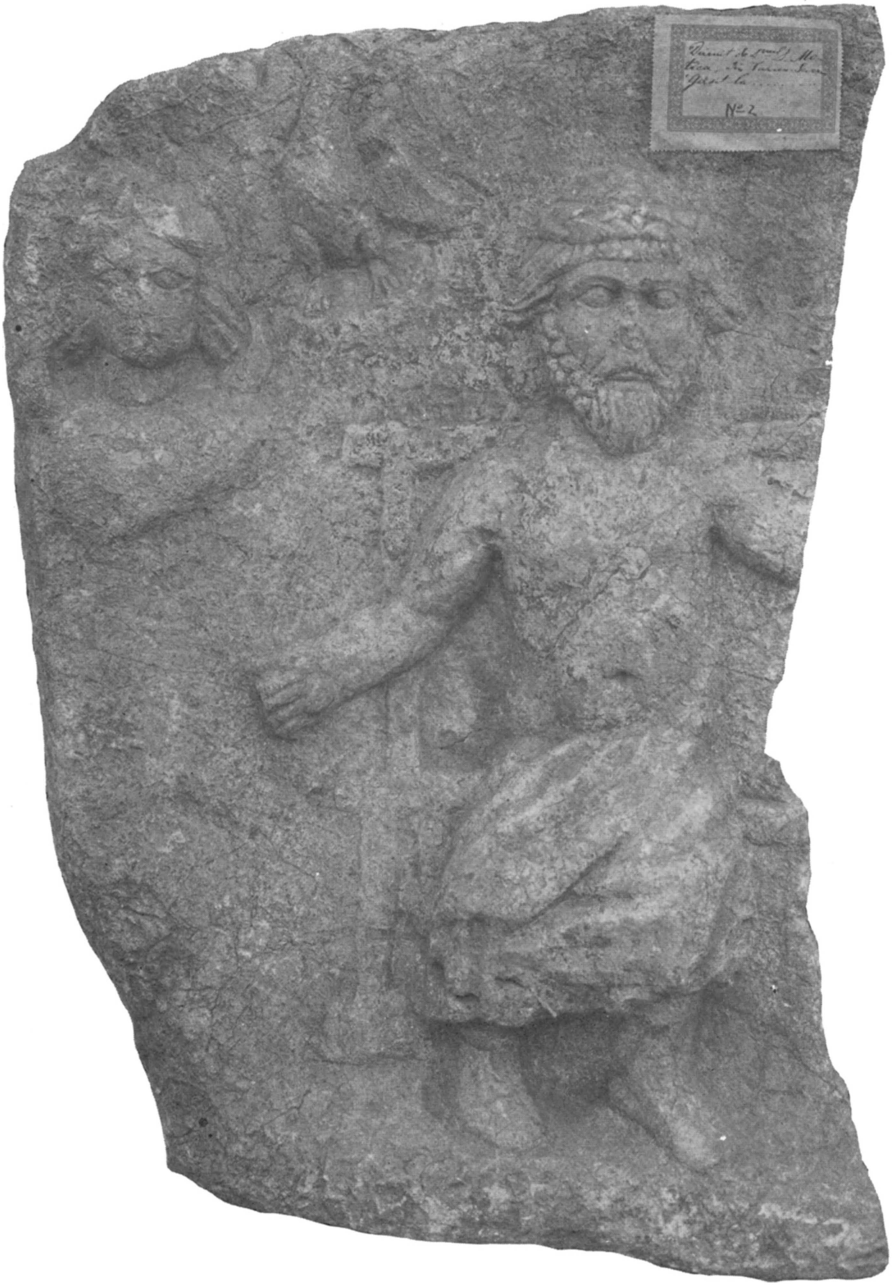
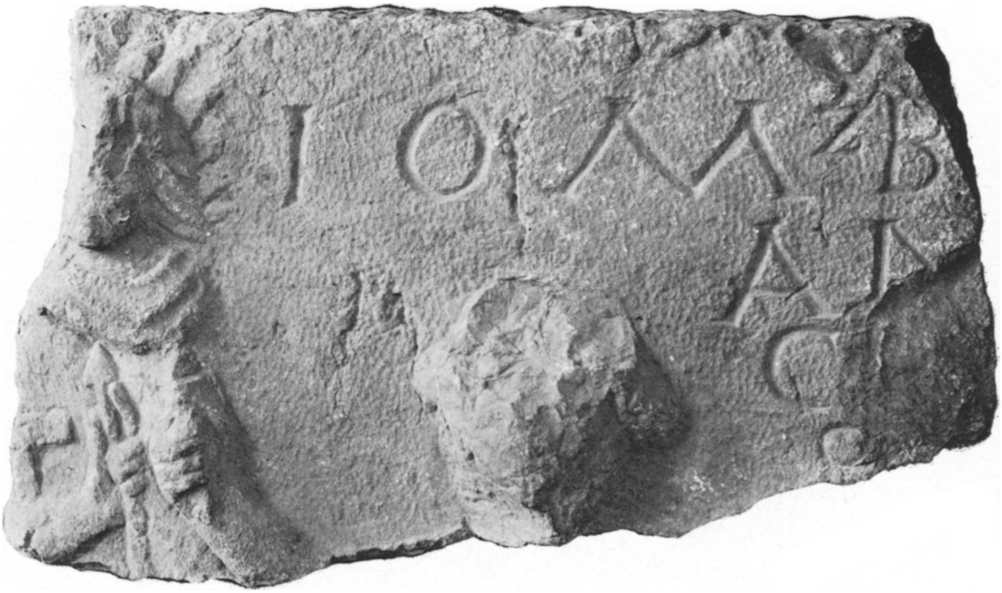
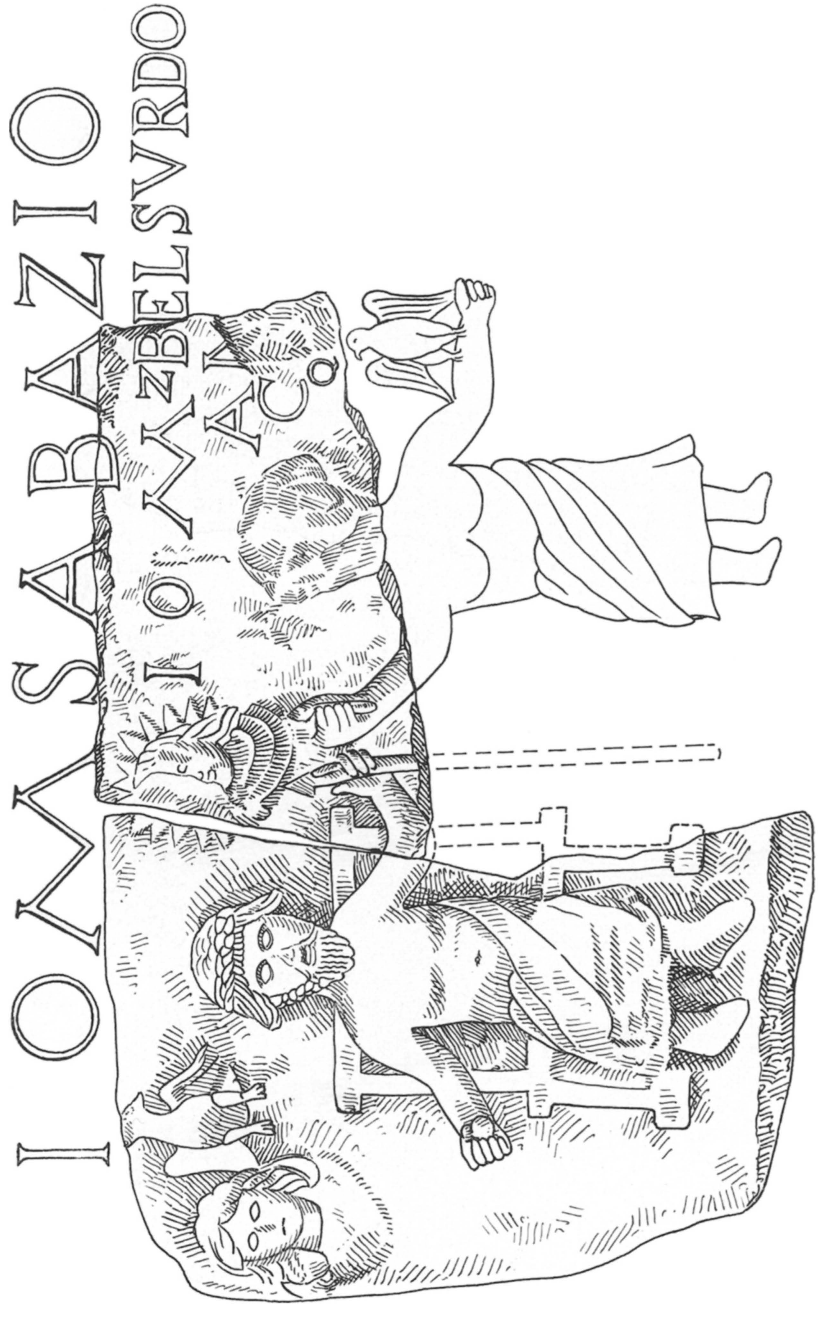
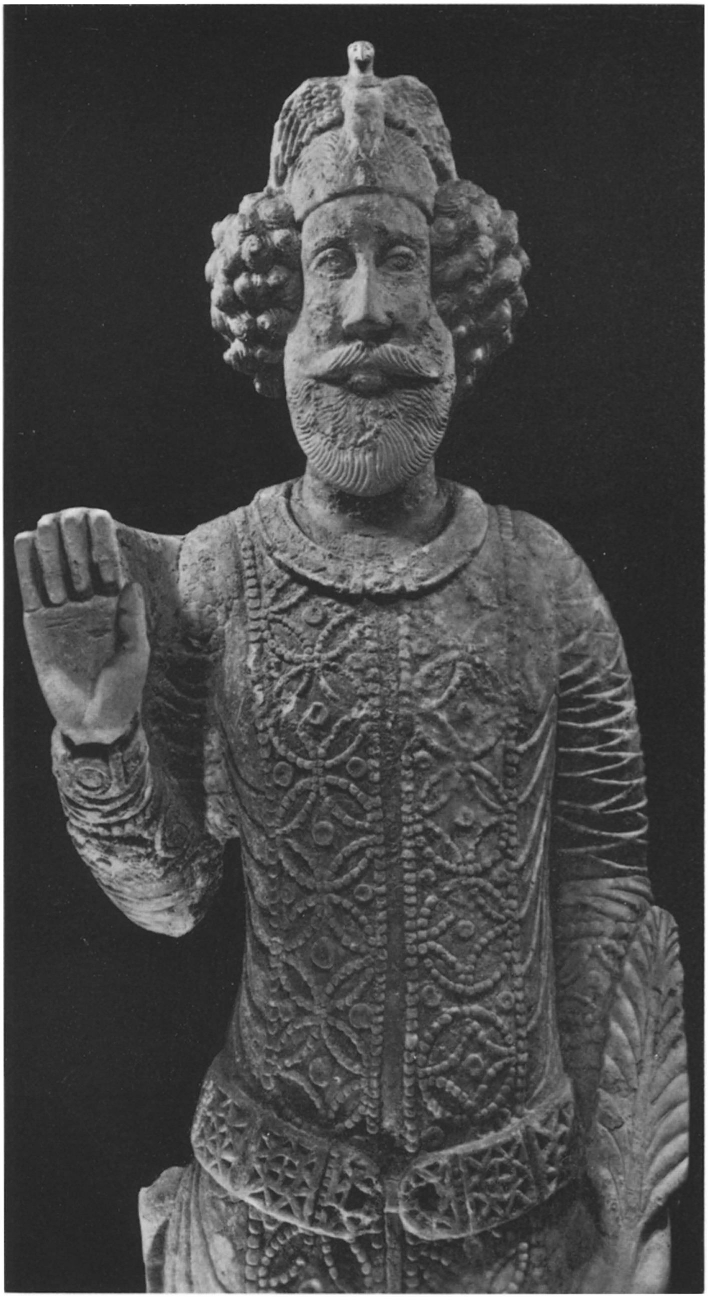


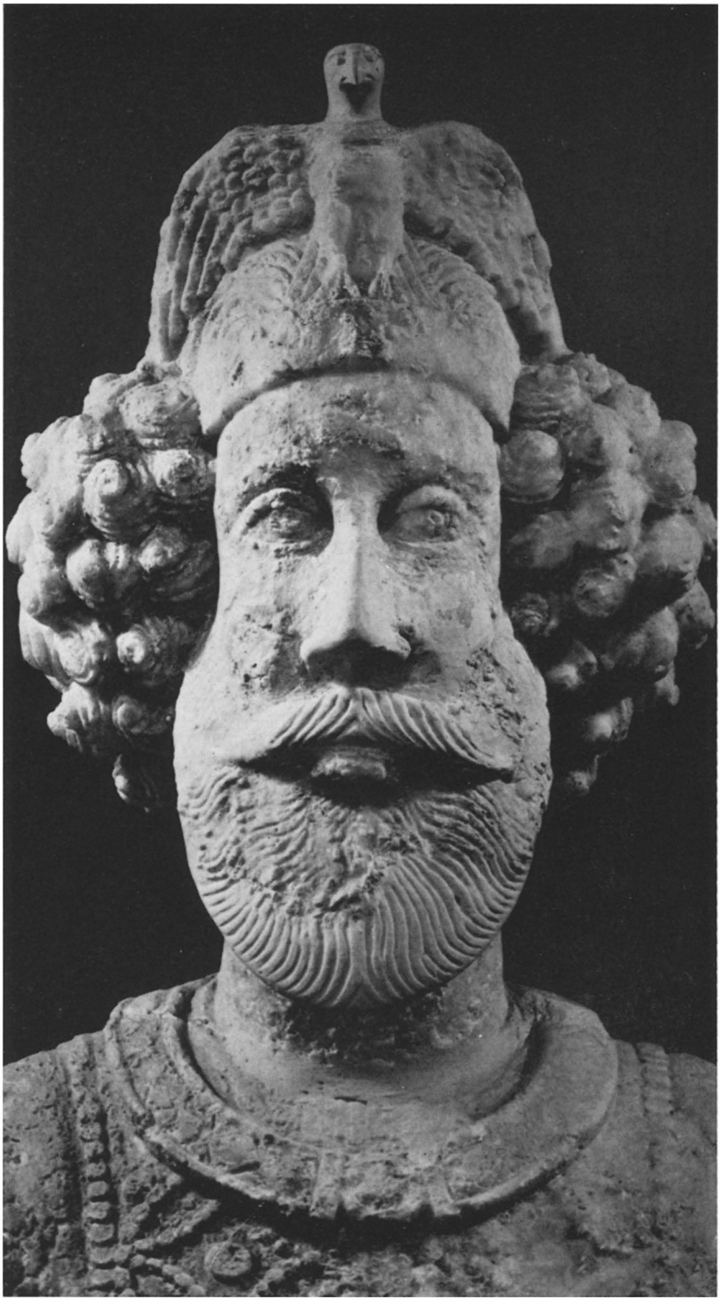
Fig. 56 (D-11)

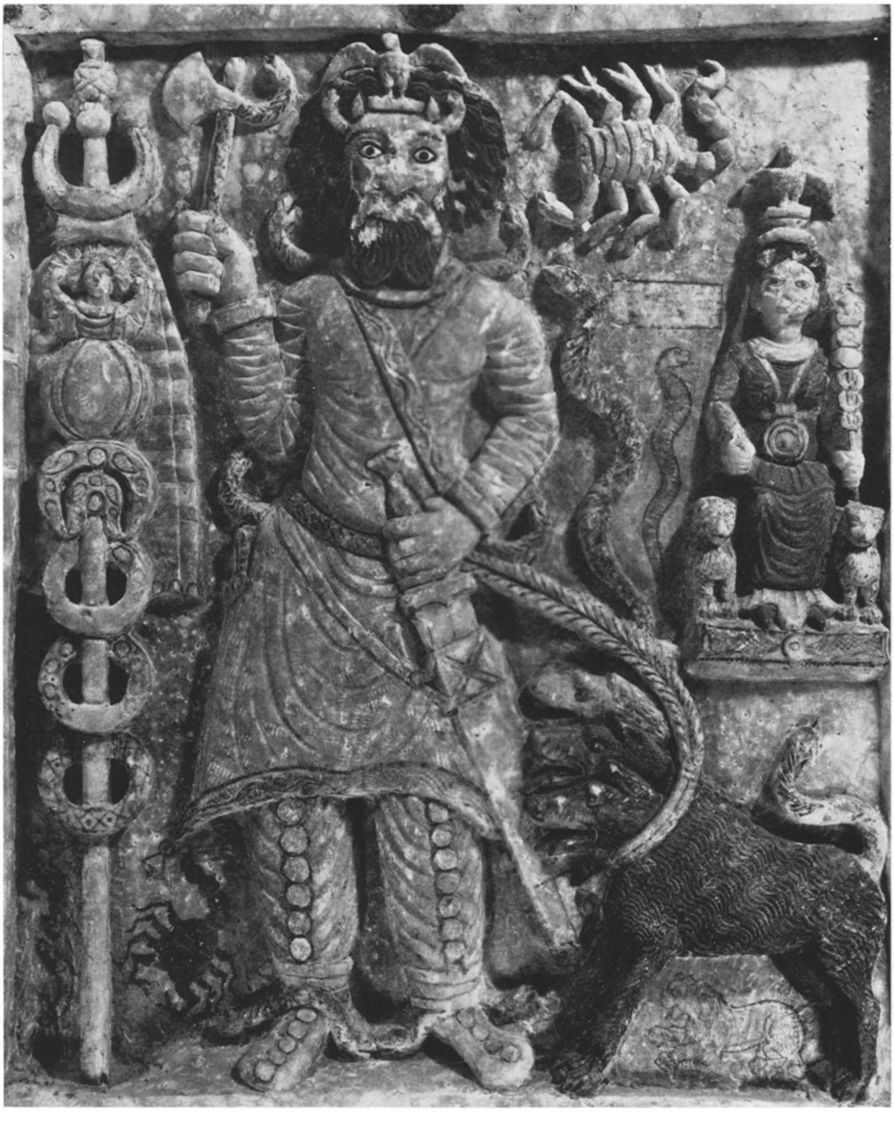

Nº2

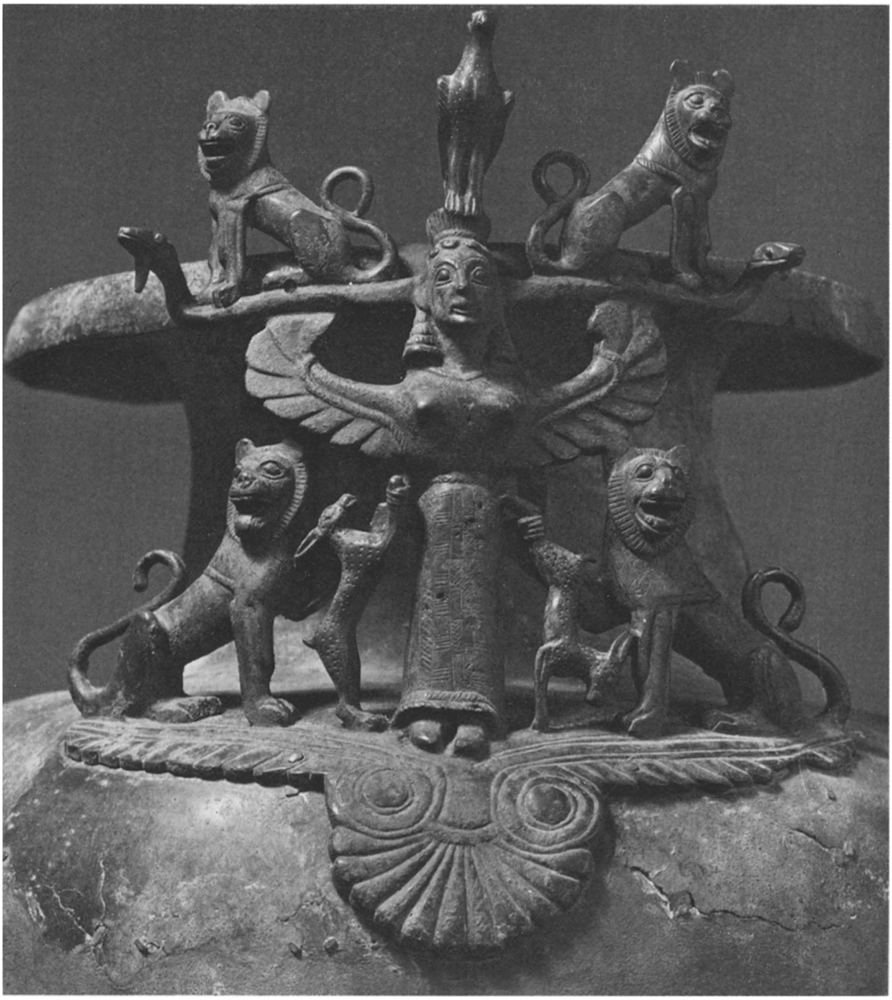


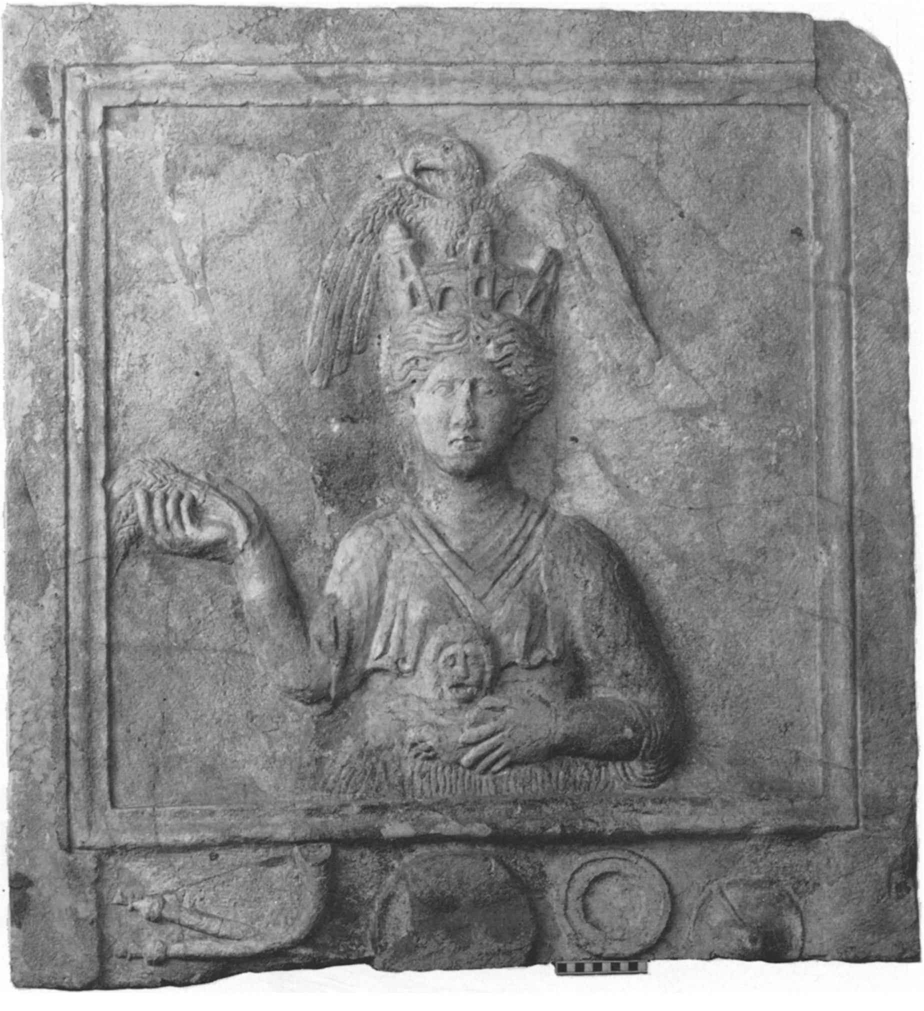

I O M S A B A Z I O
I O M Z BELSVRDO
A C Q

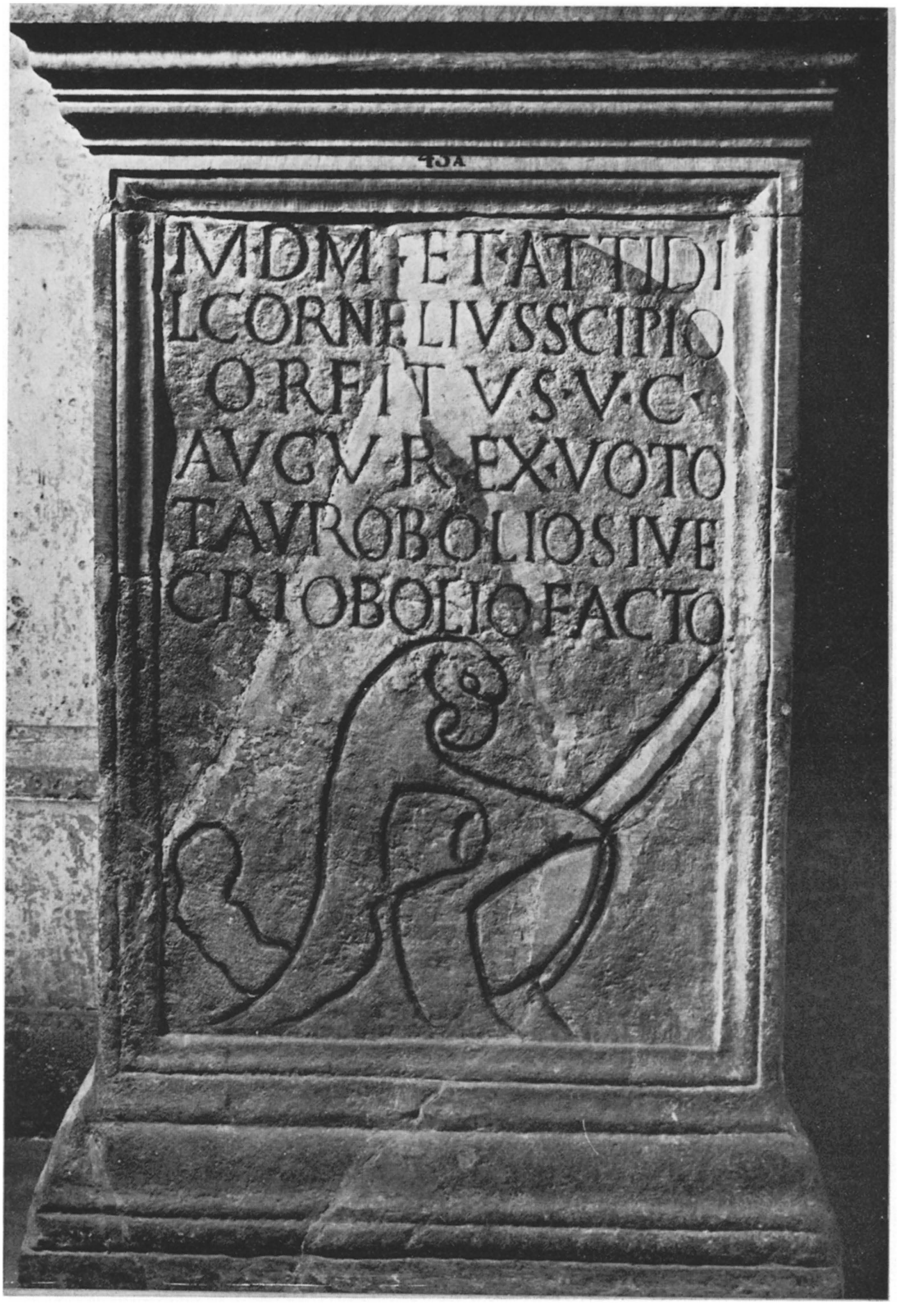


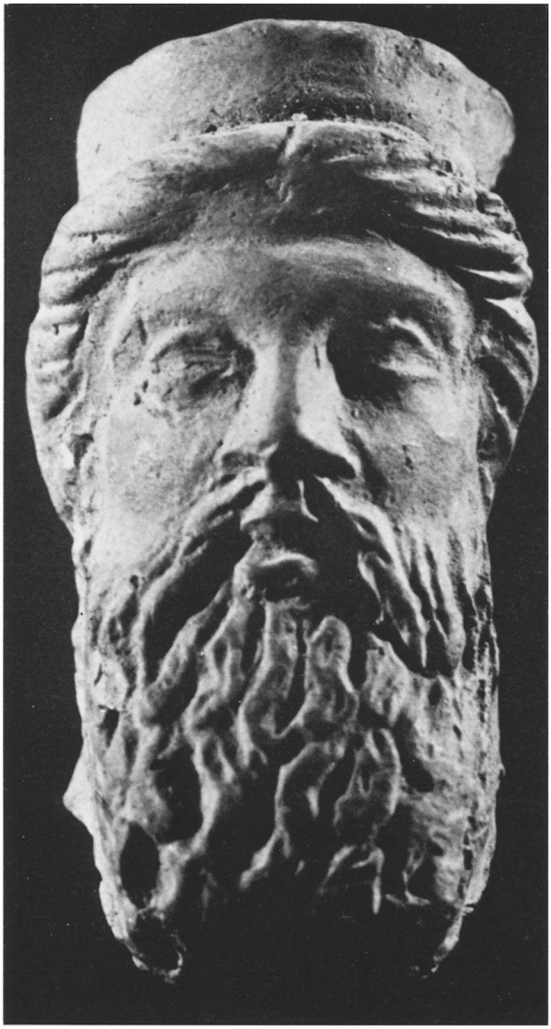




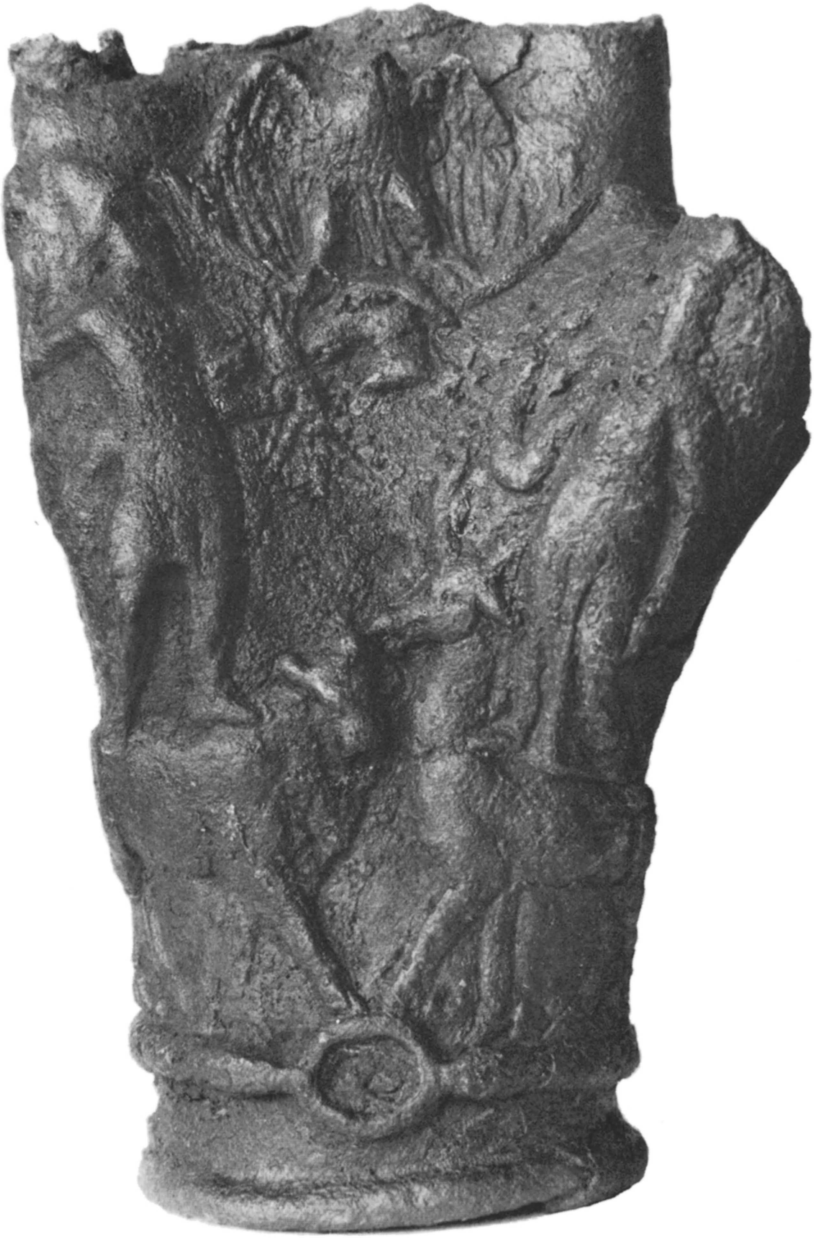


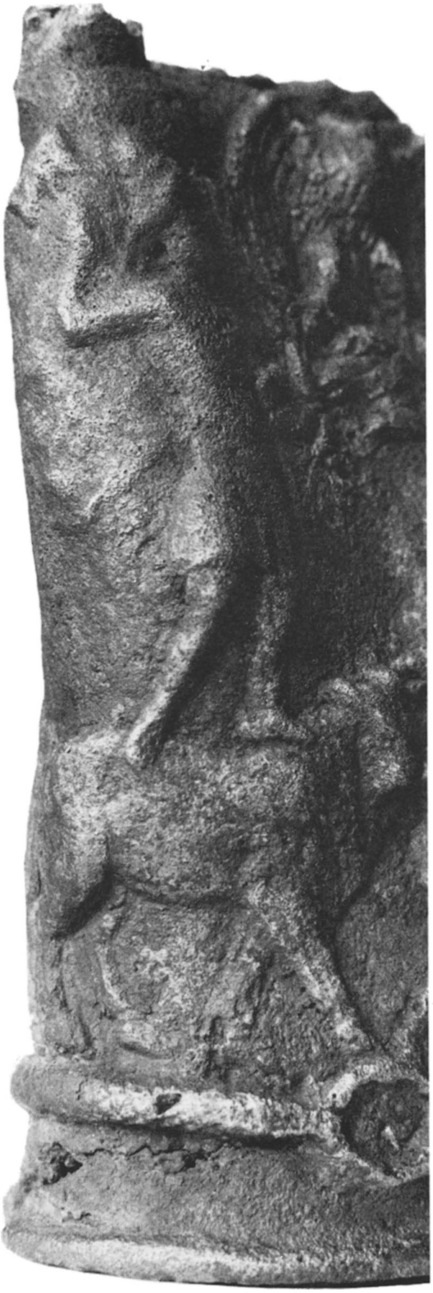



43A
M·D·M·ET·ATTIDI
L CORNELIVS SCIPIO
ORFITVS·V·C·
AVGVR·EX·VOTO
TAVROBOLIO SIVE
CRIOBOLIO FACTO



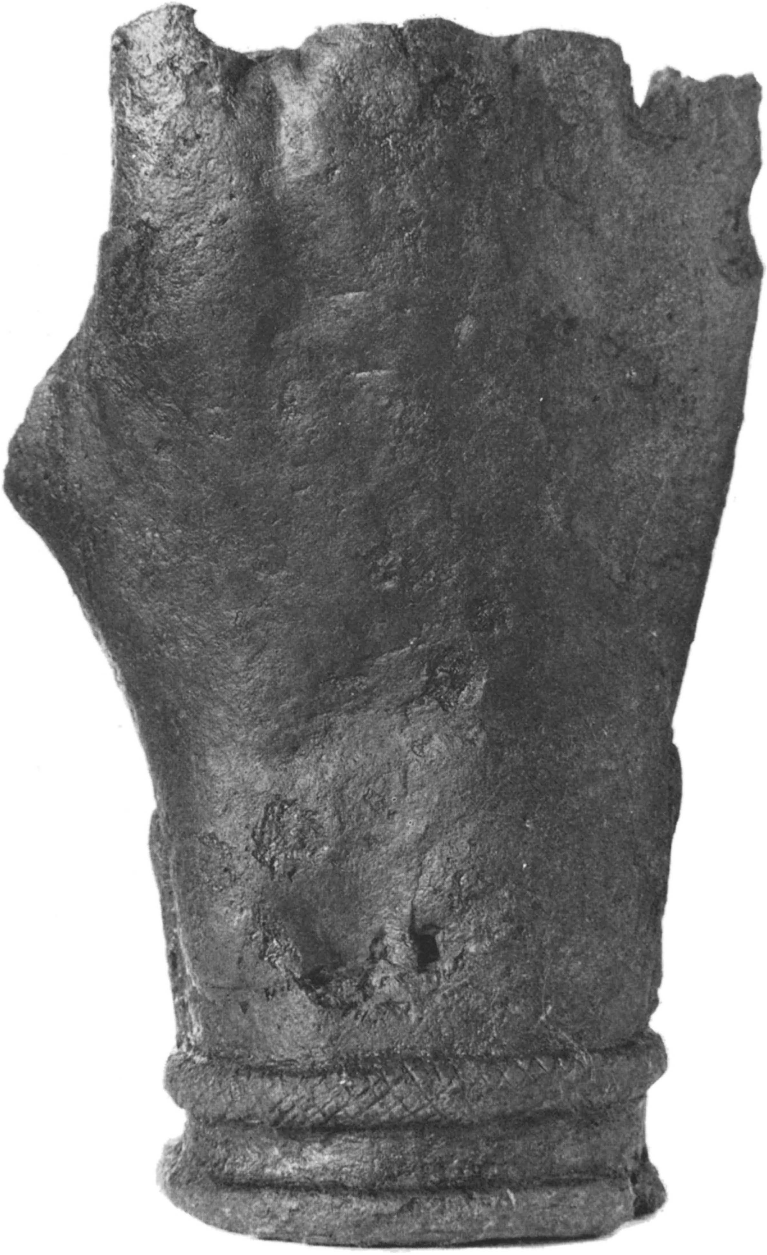
CCLX JÖRG WAGNER

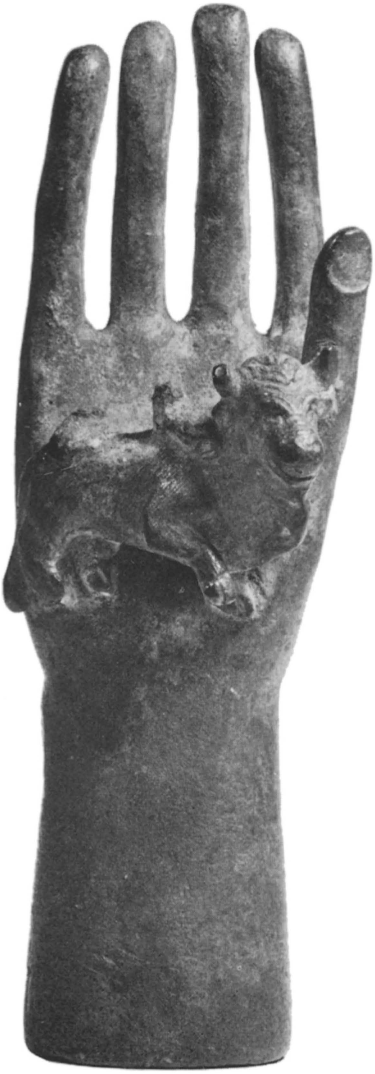




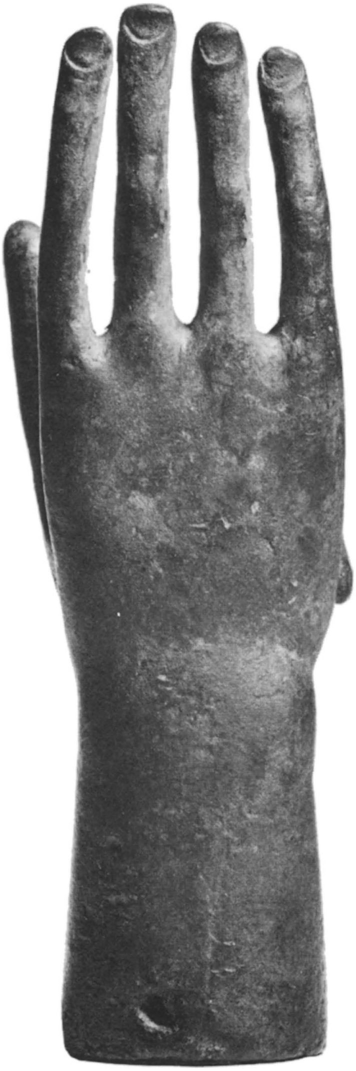
CCLXII

JÖRG WAGNER



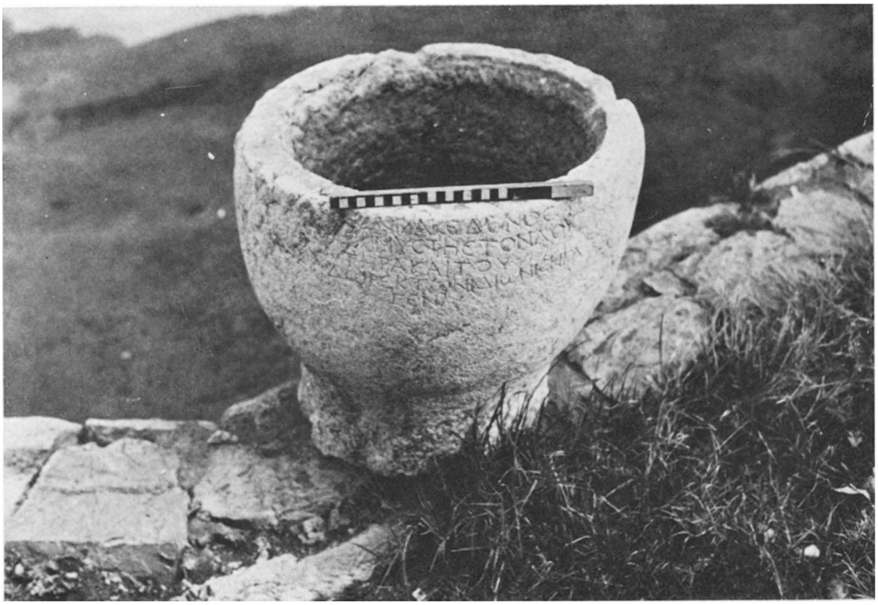


1

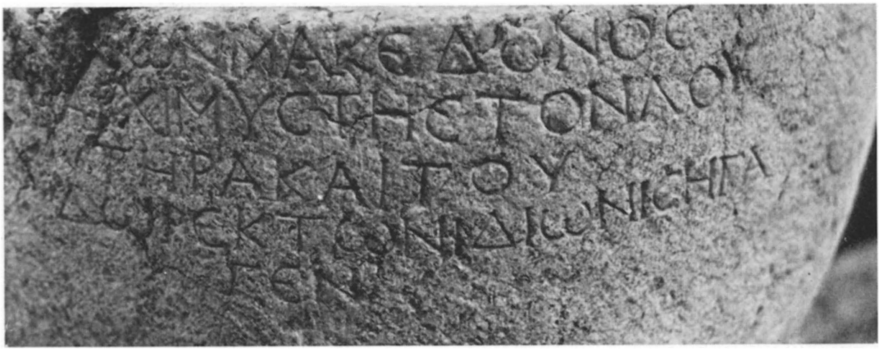


2

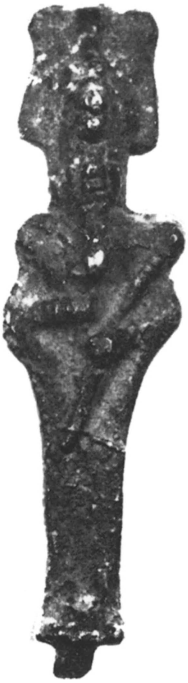
CCLXIV H. WALDMANN, EIN ARCHIMYSTES IN SAGALASSOS



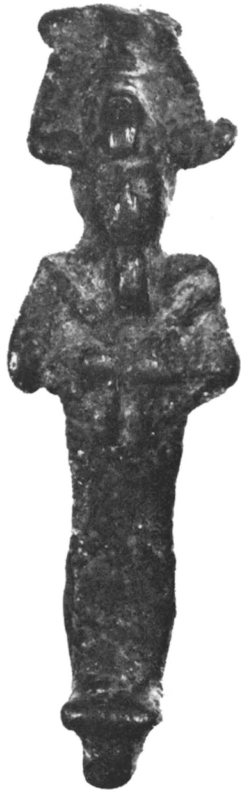
1



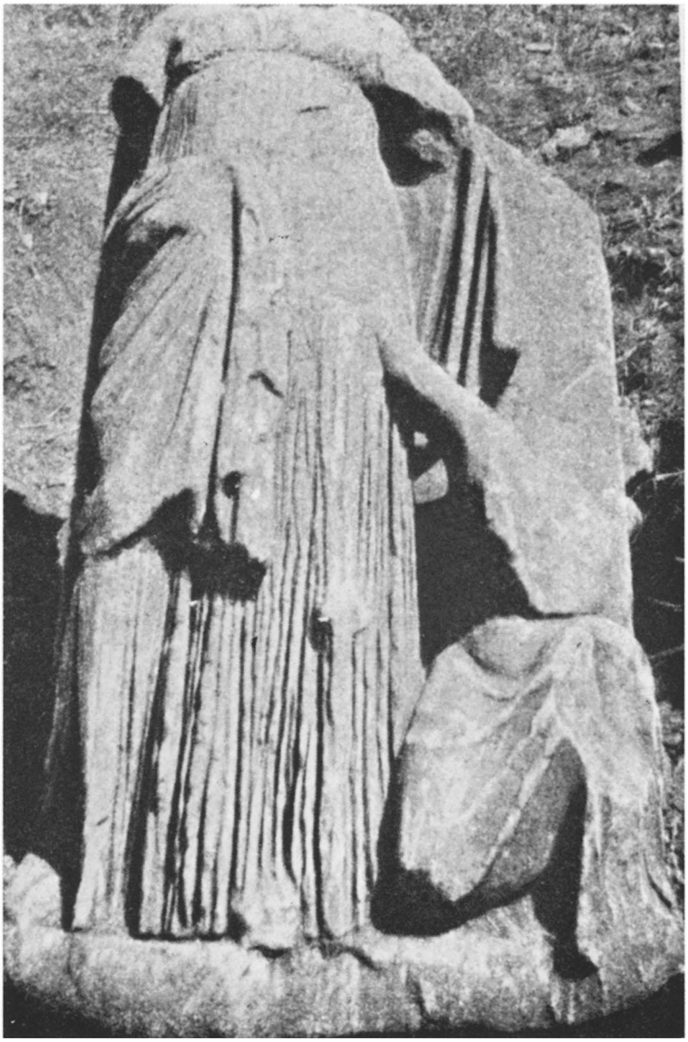
2

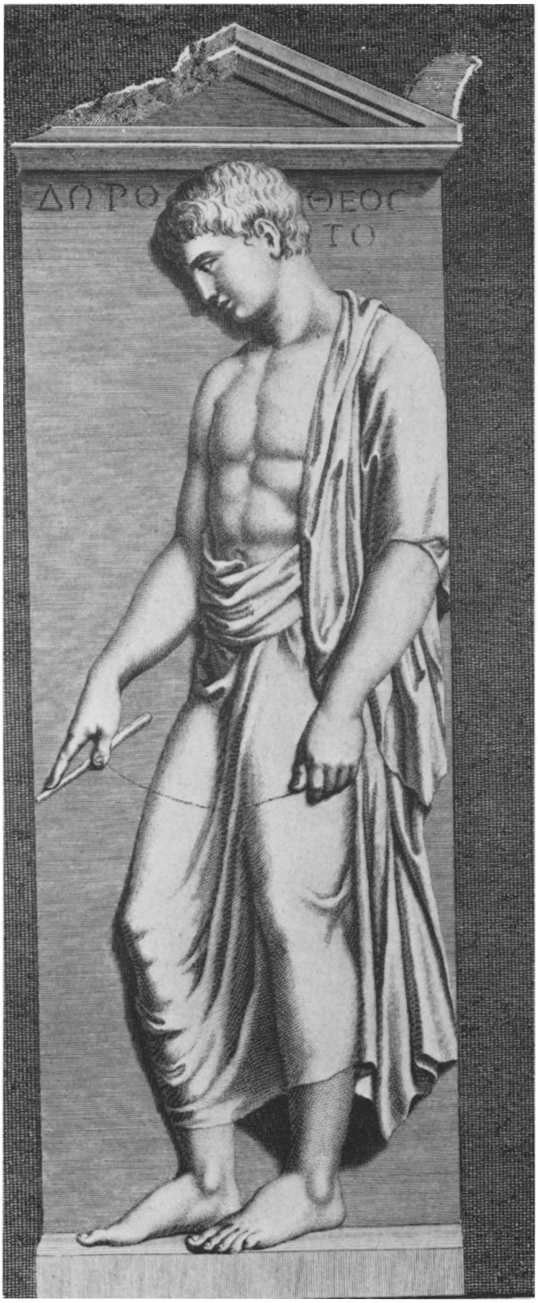


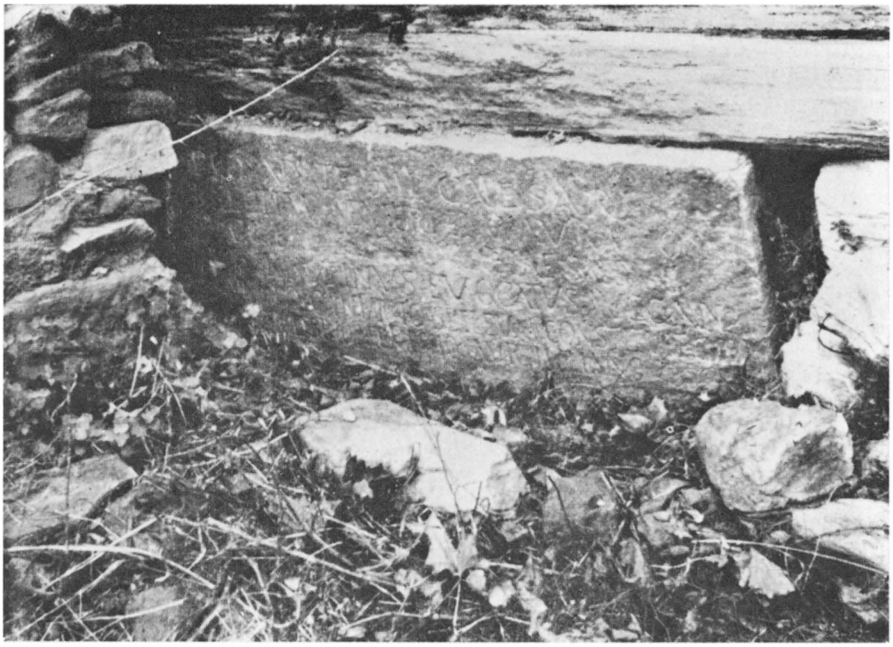
I



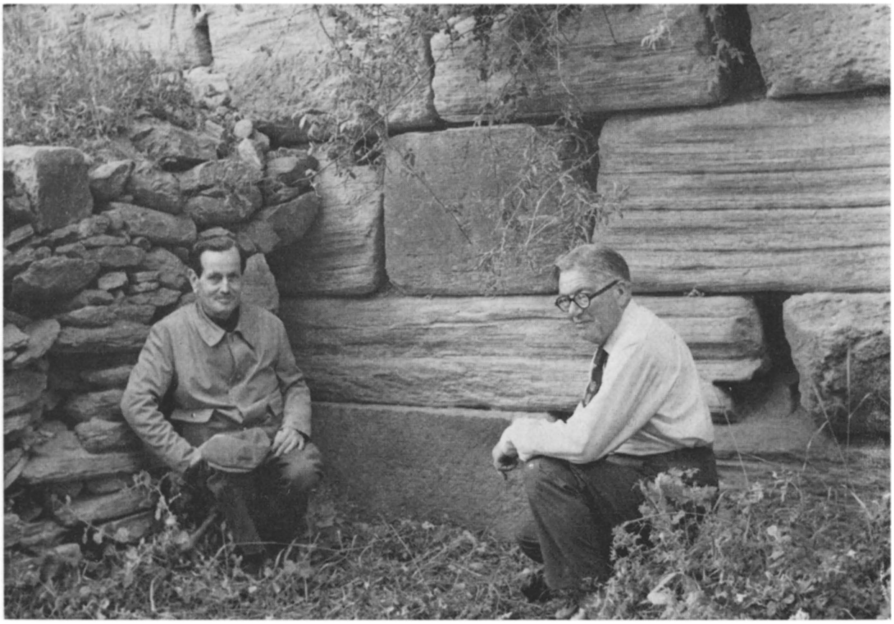
2




ΔΩΡΟ
ΘΕΟϹ
ΤΟ



1



2